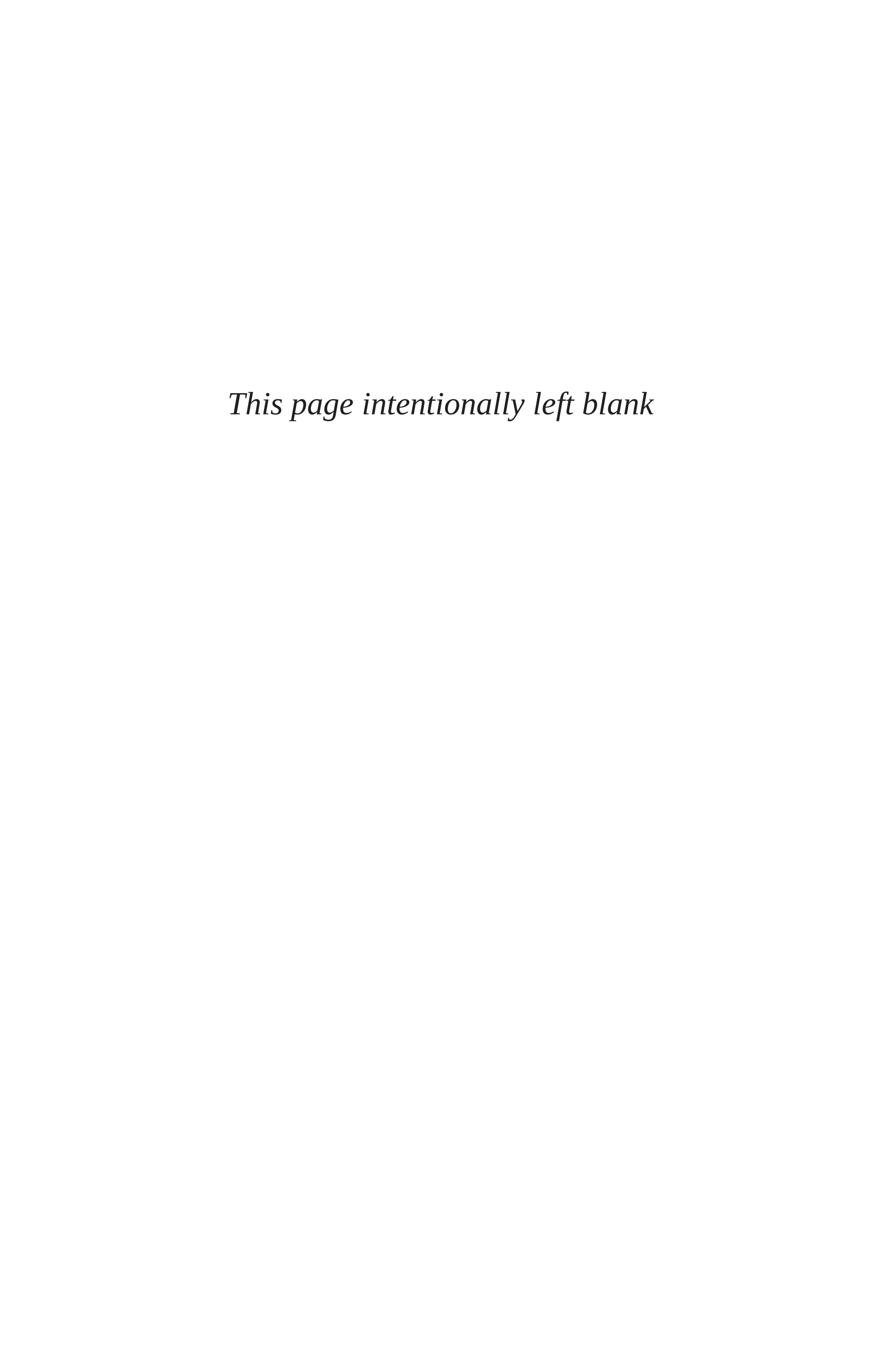
Jacobo Muñoz

Filosofía de la historia

Origen y desarrollo de la conciencia histórica

Biblioteca Nueva



This page intentionally left blank

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Origen y desarrollo de la conciencia histórica

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

Últimos títulos publicados

El lugar del juicio, seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Espinosa, Hitchock y Trías, Antonio Campillo.
Interculturalidad y convivencia. El «giro intercultural» de la filosofía, Graciano González R. Arnáiz.
El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política, Alicia H. Puleo (Ed.).
Heidegger de camino al holocausto, Julio Quesada.
Identidad lingüística y nación cultural en Johann Gottfried Herder, Adriana Rodríguez Barraza.
Maquiavelo y España, Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez (Eds.).
Europa ante sí misma, Juan Carlos Couceiro-Bueno.
La oscuridad radiante. Lectura del mito de la caverna de Platón. [Homenaje al profesor Santiago González Escudero], Vicente Domínguez (Ed.).
Filosofando y con el mazo dando, Horacio Cerutti Guldberg.
La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo, Juan José Colomina y Vicente Raga.
Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica, Jacobo Muñoz.

JACOBO MUÑOZ

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Origen y desarrollo de la conciencia histórica

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: José M.ª Cerezo





Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-063-1
Depósito Legal: M-11.840-2010

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.
Impreso en España- *Printed in Spain*

Índice

Nota preliminar 11

I. Hacia la historia 15
1. Del descubrimiento del tiempo histórico a los grandes relatos históricos 15
1.1. ¿Una historia (Geschichte) «inmediata»? 18
1.2. La génesis teológica de la mirada filosófica a la historia: De San Agustín a Joaquín de Fiore 46
1.3. De la historiografía medieval a la historia humanística 68
1.4. La aparición de la crítica histórica 78
1.5. La autonomización del discurso histórico-profano y el interés primero por la metodología de la historia 81
1.6. El otro significado de la voz «historia»: la «historia naturalis» 83

II. Hacia la filosofía de la historia 95
1. Hacia la filosofía de la historia: de Bossuet a Voltaire 95
2. De la teología de la historia a la historia como ciencia social: Giambattista Vico 105
3. Montesquieu y el nacimiento de la historia científica 110

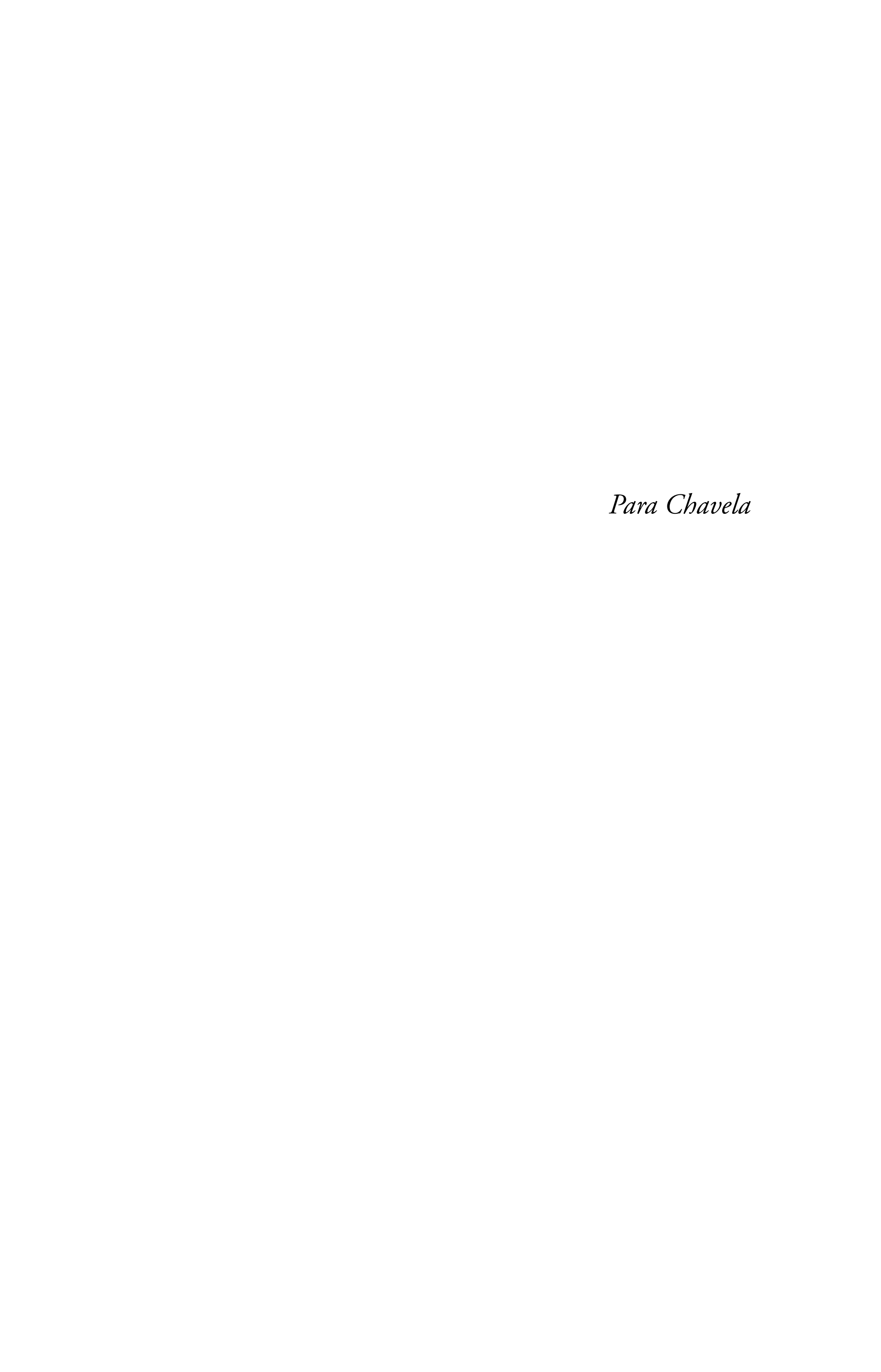
III. LA CONCEPCIÓN HISTÓRICA DE LA ILUSTRACIÓN 117
1. Mably y Diderot 117
2. La idea de progreso 122
3. La escuela histórica escocesa y la teoría de los cuatro estadios 132

IV. HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA ENTRE LA ILUSTRACIÓN Y EL ROMANTICISMO 137
1. La reacción romántico-nacionalista 137
2. La filosofía de la historia de Johann Gottfried Herder 141
3. La «historia filosófica» de Inmanuel Kant 156
4. La plenitud de la filosofía de la historia: Georg Wilhelm Friedrich Hegel 173

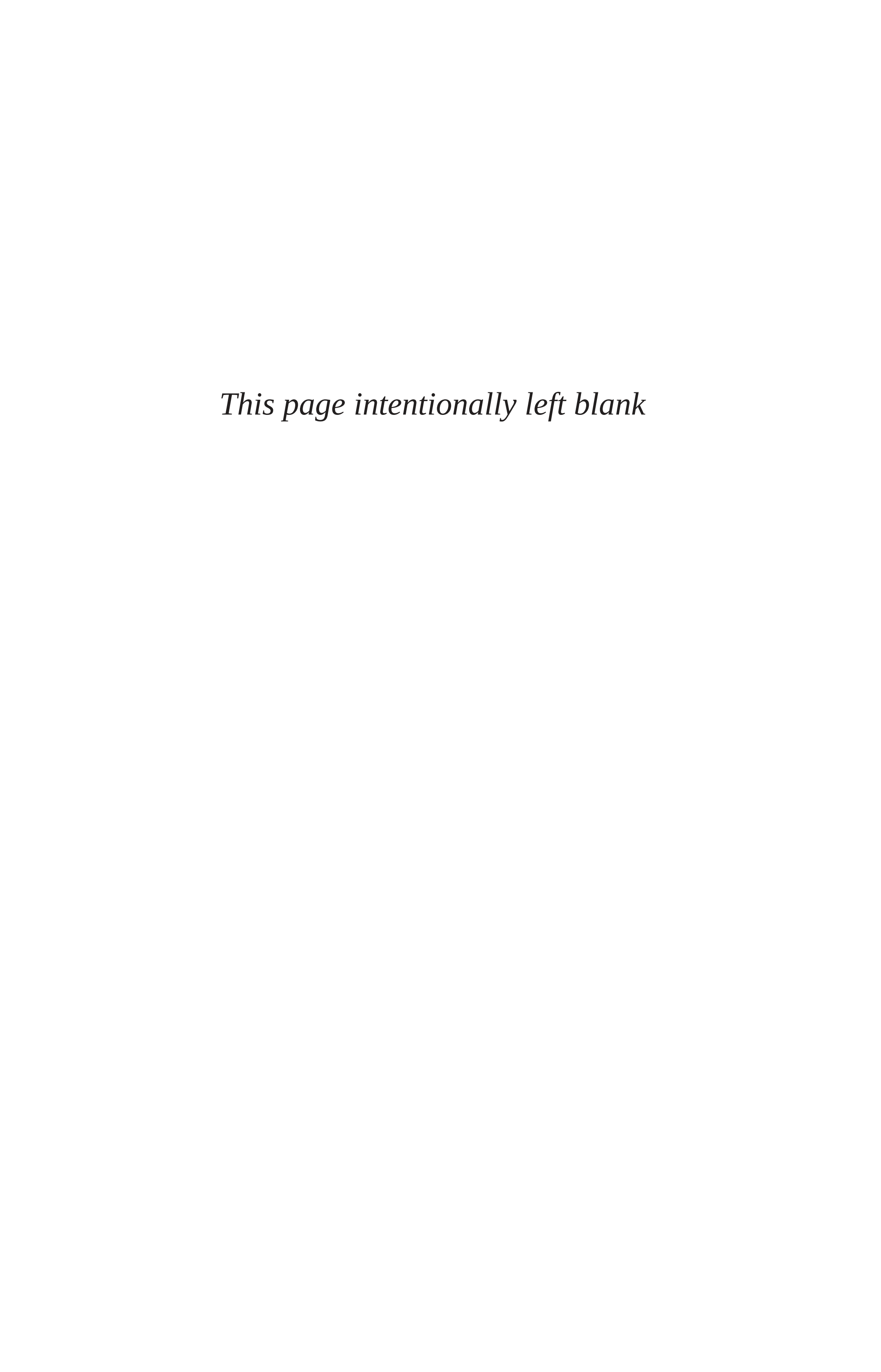
V. HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DESPUÉS DE HEGEL 201
1. Más allá del sistema 201
2. Un caso de polisemia conceptual: el «historicismo» 205
3. Leopold von Ranke 218
4. El positivismo 225
5. Historismo e historicismo: Karl R. Popper 230

VI. EL PROCESO DE CONSTITUCIÓN DE LA HISTORIA COMO CIENCIA 237
1. Karl Marx 238
2. La teoría marxiana de la historia............................ 238
3. La irradiación del materialismo histórico 254
3.1. Gramsci 254
3.2. La aportación anglosajona 262
4. Los territorios del historiador 268
4.1. La «Escuela Metódica» 268
4.2. La escuela de los *Annales* 270
4.3. Historia y antropología social: El desafío estructuralista 285

EPÍLOGO 295



Para Chavela



This page intentionally left blank

Nota preliminar

La concepción de la historia como crónica y testimonio de las cosas ocurridas o relación de acontecimientos «verdaderos» cuyo actor es el hombre, si se prefiere, es casi tan antigua como la historia misma. Y, sin embargo, la historia —la *historia rerum gestarum*— se ha escrito y caracterizado de modos muy distintos a lo largo del tiempo. Incluso hay quien ha hablado del historiador como constructor de «sueños del pasado» en los que quienes *realmente* hablan son sus deseos y los de su época. Sin olvidar, por otra parte, que la propia historia, cada vez menos ignorante de que, en cierto modo, «todo es historia», es reescrita una y otra vez de acuerdo con las *elecciones* de los historiadores que se suceden, que inciden sobre esas huellas innúmeras que unas veces pasan a primer plano y otras se pierden en la penumbra. Y siempre en proceso de expansión, como corresponde a investigaciones cuyo objeto último se identifica, de una u otra manera, con el modo de producción y reproducción de la sociedad. Del hombre. De la vida. Por lo demás, toda perspectiva y, sobre todo, la del historiador viene siempre consciente o inconscientemente cargada de intencionalidad evaluativa. No sólo cognitiva. «Quien controla el pasado» —escribió llegando al corazón del asunto Orwell—, «controla el futuro, y quien controla el presente controla el pasado».

Construida, como ha escrito Duby, sobre jirones de memoria, la historia, «maestra de la vida», es ella misma memo-

ria, memoria sujeta siempre a la posibilidad de ser manipulada en función de unos intereses, que en ocasiones pueden ser incluso meramente teóricos. O de «escuela». Memoria coagulada en textos y documentos, en restos, rastros y ruinas, que puede oficiar de instrumento de emancipación y construcción de identidad, ayudando a comprender mejor el presente y, por tanto, a comprendernos mejor a nosotros mismos, pero también de instrumento de dominio. Y es igualmente una forma privilegiada de apresar el tiempo, unas veces bajo la nostalgia de la *duración* y otras bajo la fascinación del *acontecimiento.* No en vano Bloch la definió un día como «ciencia de los hombres en el tiempo».

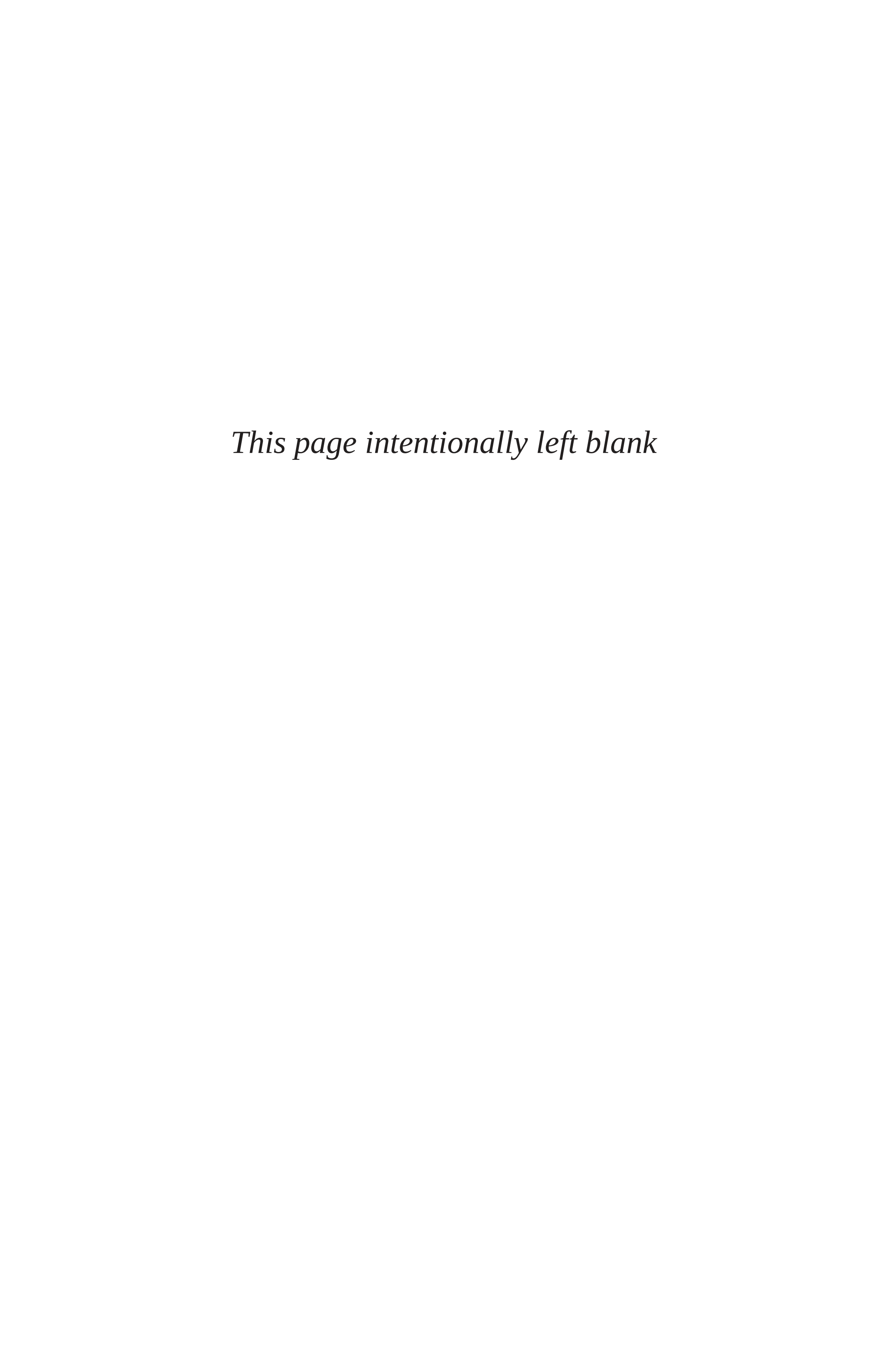
Pero la memoria y el tiempo, y con él el espacio en el que el tiempo se lee, como el espacio se lee en el tiempo, son también —o sobre todo— grandes temas/problemas filosóficos, como la pretensión de objetividad, el sentido del acontecer, el sueño del progreso o la propia acción humana. La filosofía del siglo XX llegó tan lejos como para allegar el tiempo al hondón mismo del ser. E incluso para negar, rompiendo con un legado secular, todo «sentido» al proceso histórico, ese «sentido de la historia» que fue —y es— uno de los fantasmas constitutivos de Occidente. Y cuya negación no debe identificarse sin más con la necesidad, cada vez más generalizada, de terminar con la comprensión de la historia basada en una simple narrativa de un progreso lineal cuyos protagonistas básicos serían el estado y los grupos dominantes. Si alguna función cumple la historia, en efecto, es la de procurar *un sentido de identidad* a los hombres. Algo cada vez más necesario en el actual escenario globalizado, en el que la tiranía del presente y el declive de una noción de temporalidad marcada por las ideas de desarrollo y revolución resultan cada vez más visibles.

Nada tiene, pues, de extraño que la filosofía de la historia, entendida unas veces de forma sustantiva, como en sus grandes versiones especulativas del «estadio teológico» —que no se limitaron, sin embargo, a él—, otras, posteriores, más próximas al análisis del lenguaje y a la filosofía de la ciencia, de inspiración bien analítica, bien hermenéutica, tenga a su vez, como la

propia consciencia de la «historicidad», una larga historia, por mucho que haya podido afirmarse también que el concepto de «historia» no nace, como concepto sociopolítico totalizador, hasta bien entrado el siglo XVIII. Pero su sustrato filosófico es tan antiguo como el que late bajo la invitación marxiana a concebir toda forma desarrollada «en el fluir de su movimiento», invitación a la que sin duda debemos la conciencia de que la historia —el proceso histórico— es el gigantesco espacio de la mediación, de la contingencia y de la determinación.

Las siguientes páginas, escritas en un momento de incertidumbre y perplejidad, de escepticismo histórico, de presunta *posthistoire* e incluso de puesta en cuestión —una vez más— del sentido mismo de la historia como disciplina, están dedicadas a las grandes filosofías sustantivas de la historia, en el orden de su sucesión efectiva, y al proceso de constitución de la historia como «ciencia» a partir de y en cierto modo contra aquéllas. Un proceso que no deja de ofrecerse él mismo como un interesante objeto de estudio no sólo para el filósofo de la historia —tanto si se reconoce como tal, como si lo es, al modo de Jacob Burckhardt, *a pesar suyo*—, sino, y además, en grado no menor, para cuantos se limitan a hacer suyo el imperativo de «pensar históricamente».

No hará falta insistir en lo selectivo y, por ende, parcial e incompleto de esta escueta reconstrucción, que deja fuera, como ocurre siempre, mucho más de lo que su autor hubiera deseado. Ni tampoco en las muchas deudas contraídas, a cuyo reconocimiento procede gustoso.



I

Hacia la historia

1. Del descubrimiento del tiempo histórico a los grandes relatos históricos

Importa partir del reconocimiento —una vez más— de una ambigüedad. Ambigüedad no por repetidamente citada menos relevante para, y aún determinante de, la problemática que nos ocupa. Máxime cuando en este caso se trata, además, de una doble ambigüedad.

Como «historia» hay que entender tanto las *res gestae,* lo acontecido como tal, el flujo histórico en su propia materialidad, cuanto la «narración», «reconstrucción» o «estudio científico» de ese acontecer ya consumado, la *historia rerum gestarum.* Reconstrucción discursiva, desde luego, y en consecuencia sujeta a la lógica misma de la palabra.

No otra cosa ocurre con la expresión «filosofía de la historia» —introducida, según viene siendo comúnmente aceptado, por Voltaire en 1754, en su *Essai sur l'esprit et les moeurs des peuples,* obra luego reeditada con el título con el que hoy es ya universalmente conocida, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusq'à Louis XIII*[1] y consagrada

---

[1] En Voltaire, *Oeuvres Completes,* vol. XII, París, 1877. El título definitivo data de 1756.

culturalmente por su uso canónico en el período que media entre las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de Herder[2] y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*[3] de Hegel—.

Como «filosofía de la historia» cabe, en efecto, entender tanto la reflexión de cuño teológico o metafísico-especulativo, según las épocas y los autores, sobre el *sentido* del acontecer histórico, de acuerdo con la tesis, mil veces defendida y mil veces reelaborada, de la existencia de un principio en base al que «se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricas, refiriéndolos a un sentido último»[4], cuanto, más «contemporáneamente» la reflexión crítica, de segundo orden o propiamente «metalingüística», acerca del discurso histórico como tal. En este segundo caso los problemas que llaman la atención del filósofo de la historia son otros: la naturaleza de la explicación científica en su variante histórica y el *status,* siempre debatido, de dicha cientificidad, la relación de esta explicación histórica con la propia de otras ramas de la ciencia, concretamente las ciencias naturales, el concepto de «hecho» histórico y de «verdad» histórica, el problema de la «objetividad» de la historia, etc. (Recuérdese, por lo demás, que ya Descartes, sobre cuya fascinación por la cientificidad analítica o puramente formal no habrá que insistir demasiado, excluía a la historia, en la primera parte de su *Discurso,* del *corpus* del conocimiento verdadero…)

Como cualquier otra cosa, también esta ambigüedad tiene sus «condiciones históricas de posibilidad». En lo que a la filosofía de la historia afecta, es evidente que el segundo significado de la expresión —una expresión, «filosofía de la historia», que puede en este segundo caso, repetimos, hacerse equivalente a

---

[2] Herder, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, 1959. Herder trabajó en la composición de esta obra entre 1784 y 1791.

[3] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad. de José Gaos, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.

[4] Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia,* trad. de N. Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007, pág. 13.

«historiografía», que no deja de ser, a su vez, un término ambiguo, ya que es usado por los historiadores de nuestros días tanto para designar cuanto hay escrito acerca de un hecho, período, tema, etc., cuanto, más estrictamente, lo que aquí venimos definiendo como reflexión de segundo orden sobre el discurso histórico, o también, y quizá incluso más propiamente, a «metahistoria»—, debe ser enmarcado en la estela del propio proceso de constitución de la historia *como ciencia* a lo largo del xix. No sin ciertos precedentes, desde luego, que en su momento catalogaremos. (Precedentes que hacen, como en el caso de Vico, por ejemplo, o de la historia humanística, que un filósofo «especulativo» de la historia deba ser, a la vez, considerado como hito temprano del proceso de constitución de la historia como disciplina científica en el sentido contemporáneo del término). El dato está, en cualquier caso, ahí: la filosofía de la historia en cuanto rama de la metaciencia hunde sus raíces en el *factum,* relativamente tardío, de la historia científica.

La crisis de las filosofías especulativas de la historia, inseparable a su vez de la de los grandes sistemas idealistas, abriría, en efecto, un nuevo curso. El «historicismo» (o mejor: los historicismos), no en vano identificados con una posible «filosofía crítica de la historia» o incluso con una «crítica de la razón histórica», debe su origen al desafío, precisamente, de la revolución científica acaecida, por esas mismas fechas, en la *historia rerum gestarum.* Desafío resuelto, como es bien sabido, en clave metacientífica *dualista* por las corrientes historicistas afectas a las *Geisteswissenschaften* (hoy ciencias humanas y sociales) y en clave *monista* por los positivistas y, más en general, por los analíticos. Por lo demás, la crítica analítica del historicismo y de toda forma de dualismo metodológico es, a su vez, inseparable de la moderna teoría de la ciencia tal y como la representaron, en su fase clásica, autores tan diversos dentro de su común pertenencia al paradigma analítico, en sentido amplio, como Hempel o Nagel.

1.1 *¿Una historia (Geschichte) «inmediata»?*

Así traduce, efectivamente, Hegel (o acaso mejor: así *interpreta* Hegel, el πολυ – ἴστωρ por antonomasia) la no siempre aceptada como verdaderamente «histórica» ἱστορια griega[5]. Repasemos brevemente —y como paso previo— la retícula semántica que aquí se nos ofrece. El término ἱστορια deriva formalmente de ἴστωρ («conocedor», «sabedor», «enterado», en Homero y Heráclito; «testigo» en Hesiodo), pero funcionalmente debe ser puesto en relación con el verbo denominativo ἱστορέω («atestiguar», «dar testimonio de», «investigar», «dar noticia de», «exponer», etc.) y, desde luego, con el menos corriente ἱστορημα (o «narración»). Su significado preciso: *conocimiento, narración de eventos, exposición, investigación…*[6] Significado, por otra parte, «unificante»[7], dado que en la prosa jónica del siglo VI este término, que remite tanto a la observación como a la descripción de lo observado, viene a ser aplicado indistintamente a la investigación «científico-natural», si es que puede hablarse así, de pensadores como los milesios, al trabajo cartográfico de geógrafos como Hecateo y, como en el caso de Herodoto, a la investigación histórica propiamente dicha. Uso este último, el más precisamente determinante, como es obvio, del ulterior destino semántico del término. Aunque la connotación unificante se haya recogido en expresiones como «historia natural»…)[8].

---

5 Hegel, G. W. F, ob. cit., pág. 153.

6 Frick, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch,* primer volumen, Heidelberg, Carl Winter, 1960, pág. 740.

7 Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosófico e scientifico,* Garzanti, 1970, vol.1, pág. 122.

8 Cfr. E. Schwartz, «Geschischtschreibung und Geschichte bei den Hellenen», *Antike,* 4, 1928, págs. 13 y sigs.; W. Schadewalt, «Die Anfänge der Geschichtschreibung bei den Griechen», Antike, 10, 1934, págs. 144 y sigs.; K. Reinhardt, «Herodots Persergeschichten, Geistige Ueberlieferung», 1940: ídem: «Von Werken und Formen», 1948; Alfred Heuss, «Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche», *Antike und Abendland,* 2, 1946, págs. 26 y

Solo que nuestra cala semántica quedaría de todo punto incompleta, como bien cabrá suponer, de no profundizar en las ramificaciones reticulares de todos estos términos, por un lado, y de no ponerlos, por otro, —particularmente el de ἱστορια— en conexión con el «paisaje lingüístico»[9] en que vienen enmarcados. Paisaje que, a su vez, debe ser referido a ese superior contexto extralingüístico que al tiempo que lo condiciona, contribuye decisivamente a iluminarlo. Lo que en nuestro caso se trata de «iluminar», en breve, pero obligada, pulsación diacrónica y sincrónica, no es, por otra parte, sino la «geografía lógica» de esa noción de ἱστορία, que como ya hemos sugerido, viene siendo tradicionalmente asumida como «anti-historicista», valga la paradoja.

«Anti-historicista» en el preciso sentido de escasamente entrañadora del reconocimiento y consiguiente elevación a consciencia de la historicidad humana y aún de la historicidad *tout court.* Ese sentido, en fin, en el que Châtelet, por ejemplo, resume con fines polémicos la cosa remitiendo a toda una bien arraigada tradición hermeneútica[10]. He aquí su curso argumental, que reproducimos por su pregnancia sintética (no sin antes hacer constar, desde luego, que la remisión a la «anti-historicidad» del término se hace en el solo y exclusivo sentido citado, ya que no hay noción que no sea forzosamente histórica: *el significado de todo término conceptual,* y aún de toda palabra, no es, efectivamente, y en definitiva, sino *su vida histórica):*

> En un mundo básicamente concebido, al modo griego, como κόσμος existe, obviamente, o mejor aún, se «concibe» como existente, la evolución, el devenir, «das Werden».

---

sigs. Se ha tenido muy en cuenta el libro de F. Châtelet, *La naissance de l'Histoire* (París, Minuit. 1962). Así como el de Bruno Snell, *Las fuentes del pensamiento griego* (trad, cast. de J. Vives, Madrid, Razón y Fe, 1965).

[9] Cfr. Emilio Lledó, *Lenguaje e historia,* Barcelona, Ariel, 1978, pág. 92.

[10] Châtelet se remite (ob. cit. págs. 34 y sigs. y 89) a Th. Ruyssen, a la monografía sobre el devenir de la filosofía griega de A. Rivaud, en la que para nada se habla del devenir histórico, al testimonio de P. Vidal-Naquet, etc. La lista podría ser, desde luego, aumentada.

> Pero este devenir —todo lo «ordenado» que se quiera— es natural, cósmico, es devenir de la φὺσις, y si el hombre participa de él, lo hace en su condición de elemento vivo de la naturaleza, no en cuanto agente o paciente de una historia específicamente «humana».
>
> El trabajo humano, la intervención del hombre en el mundo, no produce, de acuerdo con el modo griego de pensar, «originalidades». Los actos humanos no son «causales» en el sentido histórico: el pensamiento griego no cree en la libertad del hombre como «potencia negadora»[11], lo que le dificulta, y aún imposibilita, el reconocimiento de la importancia específica de la historia humana. No teniendo los griegos otra óptica que la medida por la φὺσις y su primacía productora, no podían, en suma, ver «eficacia» o «creatividad» en otro trabajo que el imitador del «proceso de la producción natural»[12].

Todo ello, toda esta «incapacidad», todo este bloqueo frente al *factum* de la radical historicidad del mundo (y, en este caso, muy especialmente del mundo humano) vendrían, por otra parte, y en definitiva, condicionados por el particular concepto griego del tiempo. Ese concepto —y esa vivencia— tantas veces glosados en la —no menos famosa— clave circular del «eterno retorno». Punto este en el que, por supuesto, es obligado detenerse. Pero antes consumemos nuestra cala semántica a propósito del término ἱστορία[13].

---

[11] Ob. cit., pág. 35.

[12] Ibíd, pág. 35.

[13] No sin dejar previa constancia, puramente al margen, de la hipótesis a cuya plausibilización dedica Châtelet su libro. Aceptando la tradicional idea de la imposibilidad griega de elevar la historia al rango de ciencia, por sus impostaciones míticas, por el particular carácter azaroso-narrativo de los escritos de Herodoto, Tucídides o Jenofonte, tan fuertemente anecdóticos, Châtelet cree, sin embargo, posible afirmar el reconocimiento, por parte del pensamiento griego, de «la realidad del hombre como devenir sensible profano» (loc. cit., pág. 40). Un devenir a cuya consciencia vendría este pensamiento a acceder precisamente por el camino de su particular interés por

Veíamos, en efecto, cómo el sustantivo ἱστορια deriva formalmente de ἳστωρ («conocedor», «enterado», pero también «testigo» e incluso, como veremos, «árbitro» o «juez»). Su aparición también es, según parece, algo más tardía: de acuerdo con una tesis comúnmente admitida, tal aparición debe ser cifrada en Herodoto de Halicarnaso (485-425 a.C.), a quien no en vano Cicerón llamó «el padre de la historia» (*De Leg.,* I,5). Herodoto habla, en efecto, de «Ιστορίης αποδεξις» (literalmente traducible, en este contexto, como «exposición de lo investigado») a propósito de su obra, en cuyo *Proemio* (I,5) escribe las siguientes reveladoras —y fundacionales— palabras: «Esta es la exposición de lo investigado por Herodoto de Halicarnaso, para que no lleguen a olvidarse, con el tiempo, los hechos de los hombres, ni queden sin gloria las grandes y maravillosas hazañas realizadas tanto por los griegos como por los bárbaros, y entre otras cosas las causas por las que pelearon entre sí»[14]. En este *texto,* y en el *contexto* en que lo desarrolla, (por lo demás, el término que nos ocupa aparece asimismo en II, 99; II, 118), a la vez que insiste en su labor de investigación y pesquisa (ἱστορεῖν), proclama como principio de su exposición, de esa información que procura de nexos e interrelaciones («causas») que él mismo ha investigado), el intento de salvar la memoria (*memoria rerum gestarum*, se diría después…) de «los hechos de los hombres», de las «grandes y maravillosas hazañas» realizadas. Con ello Herodoto recupera uno de los sentidos del ya citado término ἴστωρ («testigo presencial») y lo eleva, objetivándolo, a un plano superior. Al de la reconstrucción discursiva de lo acaecido, que se conoce porque se ha optado por investigarlo. Tecnifica, en una palabra, un término destinado a tener, valga la redundancia, una larga y rica historia.

---

la vida política y el estatuto político del hombre. *La naissance de l'Histoire* pasa, en consecuencia, a mutar en una investigación genealógica —al hilo de un análisis de las obras de los historiadores griegos— de dicho estatuto. Una investigación cuyo eje pasa, en suma, a ser la πὸλις en cuanto *espacio genuino de la historicidad humana.*

[14] Traducción de Emilio Lledó, ob. cit., pág. 97.

Ιστωϱ ocurre, en efecto, en textos anteriores, en este preciso sentido *testimonial,* que a un tiempo apunta al ver, al presenciar, y al saber que se ve y se presencia: a la tematización explícita de lo visto. En el pasado de este término está, en efecto, la raíz indoeuropea *Fid-,* a la que se retrotraen el griego οἶδα (εἴδω); el latín *video;* eslavo antiguo *vidgeti;* ruso *videt;* traducibles como «ver», y, asimismo, el gótico *witan* (alemán: *wissen,* inglés *wit),* el galés *Gwydd,* el bretón *gouez* y el sánscrito *veda.* Todos ellos equiparables, a su vez, a «saber».

Ver y saber, pues.

Contextualicemos un poco más, sin embargo, este «ver».

En la *Iliada* (18, 497-501), en el contexto de la descripción del escudo de Aquiles, se habla de una pelea entre dos hombres a propósito de la pena a pagar con ocasión de un homicidio. La disputa sólo puede ser resuelta, se argumenta, por recurso a un ἵστωϱ, a un *testigo presencial,* que *vio* y *guardó* lo visto en su memoria. Y que precisamente por ello puede revivir lo acaecido. En otro paso de esta misma obra (23, 486), y en el marco de una discusión sobre el auriga que se ve llegar primero desde la lejanía, Idomeneo, rechazado su testimonio por Ayax, reclama la intervención de Agamenón. Hace de él, en cuanto *testigo presencial,* el juez capaz de poner orden en la disputa. Esto es: capaz de resolverla, gracias a su vivido conocimiento de los hechos. Es capaz, en suma, de dar *testimonio* resolutivo. Así pues, y como acota Lledó, «desde el primer momento observamos que la simple captación visual de la realidad implica la estructuración de esa experiencia. El «ver» es, por lo menos, «saber que se ha visto»[15]. (Todo mirar atento, escribiría muchos años después Goethe, es ya teorizar).

De ahí, por otra parte, la traducción de ἵστωϱ que propone Keuck: «el que sabe: uno que por haberlo visto sabe algo; que estuvo presente en algún suceso; uno que, por ejemplo, vio como A mató a B, y que, por consiguiente, puede declarar en un juicio: o sea, el testigo»[16]. En resumen: «El hecho, pues, de

---

[15] Traducción de Emilio Lledó, ob. cit., pág. 95.

[16] Keuck, K., *Historia. Geschichte des Wortes und seiner Bedeutungen in der Antike und in den romanischen Sprachen,* Diss., Emsdetten, Leckte, 1934, pág. 6.

la experiencia que, en determinado momento, tenía que servir para justificar un comportamiento o una realidad, amplió semánticamente el contenido etimológico que hizo que esta palabra, además de la referencia a lo objetivo y, como tal, experimentado, encerrase el sentido de testimonio, de «dar cuenta» de lo visto, que habría de servir para fijarla terminológicamente»[17]. Lo que nos lleva necesariamente al «saber».

El verbo ἱστορέω debe ser, ante todo, entendido como ἴστωρ εἰμι («soy testigo»), lo que explica que en los escolios homéricos *(Iliada*, 23, 486) sea identificado semánticamente con μαρτυρέω (testimoniar). En la tragedia, por otra parte, ἱστορέω significa «informarse de algo con alguien» (Esquilo, *Coéforas,* 678; *Prometeo,* 632, 963; *Siete contra Tebas,* 506), como, por otra parte, ocurre también en Herodoto (I, 24), donde más que hablar de visión directa de un hecho se alude a la pesquisa o investigación del mismo: a la «recogida de datos», como diríamos en un lenguaje más actual. Lo que nos lleva directamente al significado de ἱστορία del que partíamos. Una historia que es ya la objetivación —la reconstrucción tentativamente científica pero, obviamente, «pre-científica»— de lo acaecido. De aquello sobre lo que el historiador ha investigado. O sea: se ha «informado». Sin que deba, por supuesto, olvidarse esta connotación liminar —a la que más o menos indirectamente venimos refiriéndonos ya— de *atención a lo sensible y fenoménico* del término del que, según vimos, parece derivarse el sustantivo que realmente nos interesa.

Pero ἱστορία designa además —como ya anticipamos— en la prosa jonia la «filosofía natural» (o, más precisamente: la *Naturkunde)* de los jonios: su física, su geometría, su geografía, su astronomía, su botánica, incluso su zoología… Esa *historia naturalis,* en fin, a la vez rudimentaria y llena del «dinamismo» de la visión griega del mundo natural, que tan profundamente fue renovada por la reforma hipocrática[18]. En Tales, Anaximandro

---

[17] Emilio Lledó, ob. cit., pág. 96.

[18] Para los rasgos generales de esta transición mediante «reforma», cfr. Ludovico Geymont, ob. cit., págs. 141 y sigs. Respecto del significado pro-

o Anaxímenes como ἱστορία hay, en efecto, que entender todo el trabajo «teórico» de búsqueda de una respuesta a la pregunta por el origen y principio del todo cósmico, pregunta a la que solía responderse —en este contexto: como es tan sabido— mediante el recurso a una materia básica vivificadora y «organizadora» de dicho todo. Como hay que entender también, desde luego, la investigación y examen de fenómenos naturales más o menos «extraños», como el magnetismo, los eclipses solares, etcétera. Heterogeneidad referencial que dio lugar, por cierto, al menosprecio heraclíteo…[19] Y aún más: a la progresiva rarefacción del término ἱστορία, que en ático es ya de muy rara ocurrencia, como veremos inmediatamente.

En Herodoto ἱστορία es, pues, y en suma, «investigación y exposición de lo sucedido»[20]. Uso este del concepto que nos ocupa que no impide ni evita, desde luego, —como no podía ser de otro modo— la inserción efectiva de lo mítico y aún fabuloso en su cuerpo. Lo que desvalorizaría, obviamente, —junto al hecho de que lo sucedido no siempre es visto por el historiador, sino que éste recurre a su investigación— la asimismo lícita equiparación de ἱστορία a «narración cuidadosa de la realidad que nuestros ojos ven»[21]. (Por mucho que esta «desvalorización» mute en su contrario: ¿cómo reducir la «historia» a crónica fiel de lo visto por el historiador y sólo ello?). Por lo demás, Herodoto se inspiró no poco en Homero, al que —consecuentemente— hace una referencia explícita en esa introducción programática a su obra a la que antes nos referimos.

---

piamente técnico de la misma, véanse las obras de Pedro Laín Entralgo, *La medicina hipocrática* (Madrid, Revista de Occidente, 1970) y Eulalia Vintró, *Hipócrates y la nosología hipocrática* (Barcelona, Ariel, 1972).

[19] Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I (1961) 22 B 129. Cfr. asimismo la voz *Geschichte.Historie* del *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. 3, editado por Joachim Ritter, (Basel, Schwabe, 1974), pág. 344.

[20] Para este y los otros dos usos del concepto de historia, cfr. Emilio Lledó, ob. cit., pág. 97.

[21] Ibíd., págs. 97 y 127-8. Lledó remite al artículo de D. Muller, «Historiae vocabulo atque notione», *Mnemosyne,* N.S. 54, 1926, pág. 239.

Porque Herodoto no se ocupa ya de héroes y dioses, ciertamente, sino de las guerras médicas (490-479 a.C.), pero lo hace intercalando largas disgresiones en su discurso y con fidelidad todavía a lo estrictamente subjetivo y azaroso, a los «motivos personales» como motor de la acción de los hombres públicos, no demasiado diferentes en esto de los héroes homéricos…[22] Herodoto viene, pues, a trabajar entre la épica y la historiografía propiamente dicha. Pero a pesar de todo, con él y solo con él —dado el carácter mucho más «arcaico», en este preciso sentido, de la obra de Hecateo— se consuma la primera, la incipiente separación de lo histórico respecto de lo mítico. Herodoto sustituyó, en efecto, «la intervención de los dioses en forma corporal por la intervención de lo divino»[23], lo que no deja de representar un hito («auroral») en la historia de la historia.

El carácter disperso, anecdótico, no obediente a ningún eje estructurador definido del discurso teórico de Herodoto iría, sin embargo, motivando —como ya hemos sugerido— un evidente desvío respecto de la «cientificidad» posible de la historia. Testimonio de ello son las famosas apreciaciones de Aristóteles al respecto —a las que inmediatamente habremos de referirnos, dada su importancia como precedente de una larga polémica acerca del estatuto de la historia en relación con las disciplinas unánimemente aceptadas como científicas— o, no en menor grado, la observación, algo más tardía, de Sexto Empírico acerca del carácter poco estructurado de la materia sobre la que incide el discurso —igualmente no estructurado él mismo— de la historia[24]. Y, por supuesto, el revelador dato que citamos: la no ocurrencia del termino ἱστορία en Tucídides.

Tucídides descubre su interés por la historia en Olimpia, escuchando —precisamente— a Herodoto leer en voz alta un pasaje de su Historia, obra que, al igual que la *Historia Atica* de Helénico de Mitilene, que se ocupaba de la historia de Atenas hasta las guerras del Peloponeso (431-404 a.C.),

---

22 Bruno Snell, ob. cit., pág. 225.
23 Ob. cit., pág. 230.
24 *Adversus mathematicos,* I, 12, 254 (ἀμέθοδος ὕλη).

aún no había visto la luz cuando ese ilustre ateniense que fue Tucídides, el amigo y compañero de Pericles, proyectó escribir su *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Una *Historia* que introducía, por otra parte, la novedad de ocuparse historiográficamente de acontecimientos contemporáneos. (Herodoto comenzó, en efecto, su historia de las guerras médicas más de 50 años después de finalizadas éstas.) Con su *Historia de la Guerra del Peloponeso* Tucídides daba, por otra parte, curso creador a motivaciones muy distintas a las de la poesía posthomérica, volcada a recrear la leyenda en clave cronológica —al modo en que aún vino a hacerlo Hesiodo en su *Teogonía*— y a cantar la gloria de los héroes (κλέα ἀνδρῶν). A motivaciones, en fin, que tampoco eran las de los logógrafos, traductores a prosa, más o menos lírica, de toda esa corriente posthomérica, a la que daban forma nueva bajo la especie de relatos, fuertemente dominados aún por la imprenta mítica, destinados a recrear genealogías, fundaciones de ciudades, cronologías, etc.

Porque Tucídides —a diferencia de Herodoto, que no recurre todavía, como vimos, a otro principio cohesionador de los hechos recogidos en su disperso y divagatorio relato que el mítico-religioso— opta, como buen ateniense, por reconstruir la *esencia política* de la acción y el pensamiento humanos (en su vertiente histórico-social, por así decirlo). Lo que le permite operar, por vez primera en la historia de la historiografía occidental, con una ordenación lógica (fuertemente psicologista, desde luego, pero lógica al fin) de los hechos, acciones y procesos reconstruidos.

En orden a estas particularidades de su trabajo —que inmediatamente contextualizaremos y precisaremos—, Tucídides acostumbra, y con razón, a ser situado en la raíz de una de las dos grandes líneas en que se divide la historiografía antigua: la de los militares y políticos (del propio Tucídides a César) que *relatan* campañas en las que ellos mismos han intervenido o *rememoran* hechos particularmente relevantes a cuyo desarrollo no fueron ajenos. La otra correspondería, obviamente, a los re-

tóricos (Teopompo, Eforo, Livio, Dión, Casio, etc.), elevadores de la historia al rango de *opus maximun oratorium*[25].

En cualquier caso, Tucídides representa un notable avance en el incipiente camino de «racionalización» del discurso historiográfico. La actual teoría de la historia privilegia en alguna de sus corrientes como criterio «racionalizador» el recurso, precisamente, a *causas* (y, en consecuencia a legaliformidades) en la «explicación» histórica. Pues bien: de estas «causas» del hacer histórico (con su correspondiente búsqueda en el discurso reconstructor del mismo) hay una notable catalogación en Tucídides. Por de pronto, Tucídides —en cuya obra hay una inequívoca ausencia tanto de disgresiones anecdóticas como de cualquier posible recurso a la intervención de algún tipo de providencia divina en el curso de los hechos— distingue entre «causas» efectivas (αἰτίαι) y lo que solo son «motivos incidentales» (ηϱοφὰσεις). Estas causas son identificadas por Tucídides con las «fuerzas activas» que mueven la historia: fuerzas materiales y espirituales. De las segundas, básicamente, la inteligencia y la audacia. Sin olvidar, claro es, la psicología colectiva o nacional y la individual, que en la medida en que influyen en el quehacer político tienen una evidente importancia «causal». Estas «causas» —y muy especialmente las materiales— vienen a coagularse en «leyes del acontecer histórico» (que, dado el particular enfoque de Tucídides es, ante todo, acontecer *político):* la necesidad de «mantener bajo el yugo» a los pueblos dominados en todos aquellos casos en los que la dominación no sea consentida, la insaciabilidad de la ambición humana y el inevitable prevalecimiento del más fuerte, que en la práctica «impone su voluntad» por encima incluso del ideal de la justicia[26]. Con ello Tucídides eleva la historia —dando un salto gigantesco sobre sus predecesores— a «ciencia de leyes», como acota Rodríguez Adrados[27]. Aunque éstas sean, claro es, las le-

---

[25] Cfr. el significativo prólogo de Francisco Rodríguez Adrados a su traducción de la *Historia* de Tucídides (Madrid, Hernando, 1967).

[26] Ibíd., pág. 42.

[27] Ibíd., pág. 32.

yes —tan «decisivas» políticamente— de la fuerza: Tucídides es uno de los primeros notarios históricos del poder. Lo que a la vez que tipifica uno de sus méritos científicos —si se admite lo «débil» del valor de este calificativo en el contexto historiográfico en el que ahora nos movemos—, le permite asumir la historia como «maestra de la vida»: «el pasado le interesa en cuanto puede explicar el presente»[28].

El naturalismo casi positivista de Tucídides debe ser, en cualquier caso, puesto en relación con algunas de las corrientes más potentes de la Grecia del siglo v. Sus referentes últimos son, en efecto —y por supuesto—, la filosofía natural y la medicina jonias, el espíritu ateniense, con su politicista interés por el hombre en cuanto «ser social» y la sofística. La valoración del «racionalismo» de Tucídides no ha sido, de todos modos, unánime. Me remito, por ejemplo, a la crítica de H-I. Marrou[29].

La impronta politicista del historiar de Tucídides —inseparable de la Grecia de la πολις, por supuesto— debe ser, en cualquier caso, extendida al resto de la historiografía antigua, en las vertientes no propiamente literarias, moralizantes o biografistas de ésta. Es el caso, por citar una cumbre de la que vamos a ocuparnos enseguida, de Aristóteles, cuya *Política* puede ser, en alguno de sus aspectos, concebida como un tratado de análisis histórico comparativo de las instituciones políticas. Pero también, aunque con matices psicologistas acentuados e intención apologética de la grandeza de Roma, de la historio-

---

[28] Prólogo de Francisco Rodríguez Adrados a su traducción de la *Historia* de Tucídides (Madrid, Hernando, 1967), pág. 33.

[29] «A veces tenemos la impresión de que supone que la realidad es demasiado inteligible y de que tiende con excesiva facilidad a reducirla a las leyes de lo racional. El caso-tipo es el de los relatos de batallas: para Stendhal o Tolstoi una batalla no es más que un cúmulo confuso de episodios cuyo desarrollo y cuyo sentido escapan a sus actores; en cambio Tucídides ve en ello el triunfo mismo de la inteligencia: la táctica se convierte en el arte de prever, que comprende incluso, para limitar de antemano sus efectos, la intervención del azar, y así la victoria resulta ser la comprobación del razonamiento acertado». (Marrou, H.- I, *Qu'est-ce que l'histoire?,* pág. 10. Referencia tomada de P. Salmon: *Historia y Crítica,* trad. cast. de D. Romano, Barcelona, Teide, 1972, pág. 17.)

grafía romana, fuertemente «narrativa» (Salustio, César, Tácito, etc.) Y en cuanto al recurso a «causas» (recurso ya apuntado, como vimos, por Herodoto, pero fehacientemente desarrollado y explícitamente tematizado por Tucídides) hay que subrayar, por último, su arraigo en la historiografía no «literaria» de la Antigüedad. Prueba de ello serían, sin ir más lejos, las *Historias* de Polibio, donde pueden leerse (III, 32, 6) cosas como la siguiente: «Afirmo que los elementos más necesarios de la historia son las consecuencias, las concomitancias de hechos y, sobre todo, las causas».

* * *

En su uso por los filósofos griegos —por los filósofos griegos por antonomasia: Platón y Aristóteles, que son, en cualquier caso, aquéllos a los que vamos a limitarnos aquí— el vocablo ἱστορία viene referido —como corresponde a su carácter «unificante»—, tanto a la historia de los historiadores, esa historia cuyos rasgos centrales acabamos de tipificar, como a la investigación y estudio de la realidad natural. Es decir, a esa actividad que desarrolla, al ser así «nombrada», la *otra* posibilidad semántica del término. La recogida en una expresión tan arraigada como la de *historia naturalis…* Se trata —habría, además, que precisar— de un uso enmarcado en un contexto de reflexión metacientífica. O lo que es igual: *filosófica.*

En el *Cratilo,* y en el curso de una reflexión sobre la relación entre nombres y cosas —que es, dicho sea de paso, y como nadie ignora, el tema central de esta obra platónica: el primer tratado de filosofía del lenguaje del pensamiento occidental—, y, concretamente, sobre nombres capaces de indicar tanto el reposo como el movimiento y susceptibles, por tanto, de inducir a error, Platón subraya el carácter equívoco del término ἐπιστήμη, del que dice que «más que acompañar el movimiento de los objetos, parece detener nuestra alma sobre ellos» (437 a). Y acto seguido adscribe igual peligro al término ἱστορία. La reflexión no resulta demasiado relevante de cara a nuestro actual objetivo, desde luego. Pero, en cualquier caso

podría asumirse como reconstructora de una de las funciones del discurso histórico: la de *fijar* lo fugaz, lo que «se mueve». En el *Fedro* (244 c) encontramos otra vez el término ἱστορία, en un contexto y con un objetivo (etimológico) tampoco demasiado interesante.

Más peso tiene, en cambio, la ocurrencia de ἱστορία en el *Fedón* (96 a), dado que se trata de una ocurrencia que viene a subrayar esa otra dimensión semántica del término a que nos referíamos antes. Sócrates habla, en efecto, de la pasión juvenil que le inspiró «ese tipo de placer al que se da el nombre de investigación de la naturaleza». Se trata, pues, de un uso del término ἱστορία que opta por emparejar éste con el sustantivo φὺσις, en la mejor tradición jónica. Tradición a la que Platón se refiere aquí un tanto incidentalmente, en el marco más global de una especie de reflexión genealógica sobre su propia visión de la filosofía en cuanto «saber de las ideas».

Mayor relevancia corresponde, en cualquier caso, a las reflexiones y aportaciones de Aristóteles a este respecto. Porque Aristóteles, que no es parco en su uso del término que nos ocupa, nos ha legado tanto una fijación terminológica —y, por ende, semántica— relativamente precisa de «historia» como investigación, conocimiento y estudio de la naturaleza, cuanto una interesante e influyente reflexión metacientífica sobre la historia propiamente dicha (la historia de los historiadores, valga la redundante insistencia). Pierre Louis ha sistematizado el espectro semántico del término ἱστορία en Aristóteles de un modo bastante completo[30]. Weil, por su parte, ha señalado inconsistencias en el seno de dicho espectro: acaso explicables por la citada frecuencia de ocurrencia del mismo en Aristóteles y por el carácter dúplice —a pesar de su posible valor «unificador»— de su aplicabilidad[31]. Sea como fuere, de los usos catalogados por Pierre Louis aquí nos importan, básicamente,

---

[30] «Le mot "historia" chez Aristote», *Revue de Philologie,* XXIX, 1955, págs. 39-44.

[31] Weil. R., *Aristote et l'histoire. Essai sur la Politique,* París, Klinsieck, 1960, págs. 163-178.

los dos que acabamos de citar: el de más porte «historiográfico» y el interno a la «historia natural» practicada por el propio Aristóteles.

Respecto del primero, la reflexión metacientífica a que aludíamos corresponde —habría que decir remitiendo a uno de los pasos más famosos y citados de Aristóteles— a la *Poética,* a esa contrastación de poesía e historia, en base a sus divergentes estatutos de cientificidad, que allí se lleva a cabo (1451 b). Pero reproduzcamos tan interesantes, polémicas e influyentes palabras:

> … resulta evidente que no es tarea del poeta el decir lo que ha sucedido, sino aquello que podría suceder, esto es, lo posible según la probabilidad o la necesidad. Pues el historiador y el poeta no difieren porque el uno utilice la prosa y el otro el verso (se podría trasladar al verso la obra de Herodoto, y no sería menos historia en verso que sin verso), sino que la diferencia reside en que el uno dice lo que ha acontecido, y el otro lo que podría acontecer. Por esto la poesía es más filosófica y mejor que la historia, pues la poesía dice más lo universal, mientras que la historia es sobre lo particular. Es universal: el tipo de cosas que dicen o hacen cierta clase de hombres según la probabilidad o la necesidad: a esto apunta la poesía (si bien asigna nombres). Es sobre lo particular: lo que hizo o padeció Alcibiades[32].

Sobre la importancia histórica de este texto no hará falta insistir. Se trata, en efecto, de un paso que debe ser asumido como *la primera reflexión filosófica* —en el sentido, particularmente «moderno», de una filosofía de la historia que es «teoría de la historia»; esto es: una determinada rama de la metaciencia— *sobre la historia* de nuestra tradición cultural. Aristóteles opera aquí, en efecto, con un determinado concepto de historia que tiene que ser analizado y puesto, a la vez, en relación con la historiografía efectiva de su tiempo (de Herodoto a Tucídides).

---

[32] Aristóteles, *Poética,* edición de Salvador Mas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, págs. 85-86.

Acaso convenga, de todos modos, reproducir antes también otro paso de la *Poética* (1459 a 17-29) en el que el término ἱστορία ocurre de nuevo y en el que Aristóteles se refiere tanto a la realidad sobre la que incide el discurso de los historiadores como a este propio discurso:

> En lo que hace a la imitación narrativa y métrica, es preciso organizar las tramas de manera dramática, como en las tragedias, y que versen sobre una sola acción, entera y completa, que tenga principio, medio y fin, de modo que, como si fuera una criatura viviente entera, produzca el placer que les es propio. Y también es preciso que su estructura no sea semejante a los relatos históricos, en los cuales no hay necesidad de presentar una acción única, sino un sólo período de tiempo con todas las cosas, relacionadas entre sí de manera contingente, que en él pasaron a un individuo o a muchos[33].

Lo esencial de la reflexión aristotélica se recoge en el siguiente paso: «La poesía es más filosófica y mejor que la historia; pues la poesía dice más lo universal, mientras que la historia es sobre lo particular». Paso, rico en consecuencias, cuya dilucidación y valoración exige, obviamente, cierta claridad acerca del uso aristotélico, en este preciso contexto, de los conceptos de filosofía y poesía. Cabría sostener, sin tensar demasiado su pensamiento, que Aristóteles usa aquí «filosófico» como sinónimo de «teórico». O «científico», si se prefiere. De ahí, entre otras cosas, el lema metacientífico que en ese paso hunde —a propósito del problemático estatuto de la historia, volcada a lo individual, azaroso e irrepetible— sus raíces: *scientia non est de particularibus.*

En efecto: la filosofía es, para Aristóteles, la «ciencia que se busca». Una ciencia cuyo objeto es estrictamente *universal*: lo que Aristóteles busca es, en una palabra, una ciencia apodíctica, demostrativa, del ente en cuanto tal. Una ciencia que abarque, en consecuencia, todas las cosas, dado que no hay una sola de

---

[33] Aristóteles, *Poética,* edición de Salvador Mas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 120.

ellas que no convenga en «ser» (la noción más universal que existe, por otra parte.) Una ciencia que pueda ser, en fin, asumida como forma *suprema* de la sabiduría. O lo que es igual, como «filosofía primera».

Las proposiciones en que se expresa este conocimiento son, además de universales, «necesarias»: versan sobre «lo que no puede ser de otro modo que como es» *(Anal.Post.,* I, 33, 88 b 32). Ni que decir tiene que en todo este empeño, y en su trasfondo general, puede leerse —como de hecho se ha leído— una particular fidelidad de Aristóteles al concepto platónico de ciencia[34].

Esta έηιστὴμη es, en efecto, tanto en Aristóteles como en Platón, «conocimiento de lo inmutable, de lo eterno, de lo necesario»[35], sin que esta coincidencia permita, claro es, ignorar tanto lo mucho que separa al Estagirita de Platón, como lo problemático de los diferentes nudos que Aristóteles tuvo que deshacer al asumir polémicamente esta herencia (unidad/separación; inmanencia/trascendencia, etc.) o sus vacilaciones a la hora de precisar el objeto de ese saber que se busca…

Conocer científicamente será, en cualquier caso, y en suma, para Aristóteles «conocer por las causas»: que eso y solo eso es —en eco tardío y matizado de la querencia platónica de «estabilidad»—, «poseer la ciencia de una cosa de manera absoluta», esa ciencia que únicamente poseemos cuando «conocemos la causa por la que la cosa es, y sabemos que esta causa es la de la cosa y que no es posible que la cosa sea otra que la que es» *(Anal.Post.,* I, 2, 71 b 9-12). Para Aristóteles no habrá, pues, ciencia de lo contingente. Ni de lo «particular», entendiendo como tal aquello cuyo advenimiento es fruto del azar, de «lo casual». Aquello que no obedece, en suma, en su ocurrencia, a una estricta legalidad. (Toda «legaliformalidad» impone, dicho sea de paso, y obviamente, una determinada «universalidad»). *Sciencia non est,* pues, *de particularibus.*

---

[34] Cfr. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen,* 2 Teil, 2 Abteilung, págs. 161-66. n188-98, 304-13.

[35] Mansion, S., *Le jugement d'existence chez Aristote,* pág. 2.

Puestas así las cosas, es obvio que la única ciencia digna de ese nombre sería, en su condición de ciencia de lo necesario, que Aristóteles relaciona estrechamente con lo eterno, la teología[36]. Sólo la astronomía y las matemáticas, que visualizan, realizándolo, el ideal teorético de la necesidad y de la universalidad, podrían acercarse a esta «cientificidad» paradigmática, por intensa y problemática que haya sido la evolución del tratamiento aristotélico tanto de la «ciencia de lo divino» como de las que «imitan» su objeto[37].

Así entendida la filosofía, esto es, no sólo como escarpada senda que hay que remontar y recorrer, sino como «filosofía primera» efectivamente poseída, es evidente que la poesía es «más filosófica» que la historia. Como «poesía» entendamos —sin entrar en la genealogía del término conceptual ποίησις[38]— lo que en el idioma alemán, por ejemplo, designa la voz *Dichtung:* «creación literaria». Pues bien: en la medida en que la poesía tipifica comportamientos, construye paradigmas, crea «tipos-ideales» que obedecen a una realidad cierta —recuérdese que para Aristóteles la poesía tiende a mostrar «a qué tipos de hombres les ocurre decir o hacer tales cosas verosímil o necesariamente»—, es «general»: participa de lo «universal, aunque luego asigne nombres a los personajes.

Los hechos de que se ocupa el historiador —«qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades»— son, en cambio, «únicos», son «eventos». (Como más adelante veremos, esta interesante discusión se reprodujo, a niveles mucho más sofisticados, claro es, en el umbral de nuestro siglo.) En la medida en que son «únicos», su descripción, el relato de su ocurrencia no entrañará generalidad alguna… Es evidente que Aristóteles se refiere a la historia precientífica de su época: de estatuto *narrativo,* llena de disgresiones e impregnaciones míticas, puramente descriptiva y

---

36 Cfr. Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles,* trad. cast., de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974, pág. 317.

37 Ibíd., pág. 318.

38 Cfr. Lledó, E., *El concepto «poiesis» en la filosofía griega,* Madrid, C.S.I.C., 1961.

anecdótica. En el contexto que hemos reproducido, Aristóteles se remite concretamente a Herodoto. ¿Comete injusticia con Tucídides? La respuesta dependerá, lógicamente, de la valoración que merezca la aportación historiográfica del cronista de la guerra del Peloponeso. Para Jaeger, por ejemplo, la historia de Tucídides descansa en el «axioma» según el cual «el destino de los hombres y de los pueblos se repite», de tal modo que dicha historia «en lugar de entregarse simplemente al acaecer individual y a lo extraño y diferente» vendrá a aspirar (haciendo así de su autor un historiador particularmente «moderno») «al conocimiento de leyes universales y permanentes)»[39]. ¿Son tales leyes esas «leyes de los grandes conflictos internacionales» de que habla Rodríguez Adrados?[40] ¿O se trata más bien de constataciones psicologistas de dudosa validez inductiva? ¿O de radio muy limitado? En cualquier caso, ese es el juicio que a Aristóteles le merecía la historia. Es decir: la historia de su tiempo[41]. Una historia cuya materia eran, para él, cosas ciertas, realmente existentes o no menos realmente ocurridas, «pero que podían

---

[39] Jaeger, W., *Paideia,* trad. cast. de J. Xirau y W. Roces, México, D. F., 1957, pág. 351.

[40] Loc. cit., pág. 40.

[41] La voz ἱστορία ocurre asimismo en otros pasajes aristotélicos con el significado biologista y naturalista al que tuvimos ya ocasión de referirnos y que no es el que aquí puede importarnos más, desde luego. Es el caso, por ejemplo, de la *Historia animalium* (491 a 12), de *De Caelo* (298 b 2) o de *De Anima* (402 a 4). Aquí ἱστορία significa, como se recordará, investigación (*Erforschung, étude,* incluso *Erkenntnis).* Una investigación llamada a registrar una serie de hechos y aspectos de la vida natural, animal y humana (en este caso, a nada menos que el psiquismo) y a trabarlos en «conocimiento» (un conocimiento nunca equiparable, claro es, a esa buscada ἑηιστῆμη a que antes nos referimos). Baste, en cualquier caso, a este respecto, con remitir a la *historia naturalis* de la tradición antigua, tal y como Plinio, por ejemplo, haya podido representarla. Y al hacerlo remitimos, claro es, un proceso en el que al propio Aristóteles le ha correspondido jugar un importante papel «científico». Sin olvidar una última y necesaria alusión a las iniciales connotaciones *empiristas* (y «unificantes») del término.

haber sido o ser de otro modo»[42]. Y que, en consecuencia, hacían que la ciencia «no pudiera ocuparse de ellas»[43].

Esta aristotélica caracterización metacientífica de la historia —a cuya reconstrucción hemos procedido al hilo de una genealogía del término ἱστορία— podría ser, naturalmente, criticada también por sí misma. Esto es, independientemente del hecho (en base al que hemos optado por justificarla) de la real o hipotética referencia de Aristóteles a la historiografía de su época. Emilio Lledó, por ejemplo, se plantea la posibilidad de una ausencia, en Aristóteles, de «sentido para la continuidad histórica», una ausencia que desmentirían, por otra parte, sus propias investigaciones histórico-filosóficas, desarrolladas desde una notable consciencia de esos dos ejes del proceso histórico que son —que serían— la continuidad y el progreso[44]. Y a la vez recuerda que, según la mayoría de los investigadores, «este texto de la *Poética* considera la historia en un sentido muy estrecho, a manera de crónica fortuita de sucesos en los que no se da la más mínima conexión causal». Y completa la reflexión —con lo que volvemos a la historiografía de la época— con una alusión a Tucídides, que abonaría la crítica, antes apuntada, a un Aristóteles injusto con el gran historiador.

Porque, en opinión de Lledó, y precisamente porque el acontecer histórico tiene una concatenación que le presta, por muy fruto del azar que sea, su auténtico carácter de continuidad, Tucídides intentó en su *Guerra del Peloponeso* superar la pura particularidad de los sucesos para estructurarlos en una «adquisición para siempre»[45]. Por lo demás, la «injusticia» aristotélica, de ser cierta, no estaría sola: Tucídides jamás fue demasiado comprendido por los antiguos[46].

---

42 *Anal. Post.,* I, 33 88 b 30-35.

43 Ibíd.

44 Emilio Lledó, ob. cit., págs. 209-212.

45 Ibíd.

46 Para la «incomprensión» de Platón y sus raíces, así como para la enemiga de los retóricos al tipo tucidideo de historia, véase Rodríguez Adrados, loc. cit., págs. 58 y sigs.

Rodríguez Adrados interpreta, sin embargo, esta «estructuración de los hechos» de otro modo que condiciona también lo diferente de su visión de la autocaracterización tucididea de su obra como una «adquisición para siempre». La interpreta, en efecto, en clave politicista y a la vez monista. «Lo decisivo es» —escribe— «que Tucídides no cuenta el presente por extender a él un interés histórico general suyo, sino que, al revés, su interés por el presente —por la política— le lleva a escribir la historia del mismo: la verdad histórica le servirá para descubrir la verdad política». Una vez sentado esto, y después de subrayar que nada más natural en un ciudadano del siglo v que tal interés por los problemas del Estado, Rodríguez Adrados pasa, haciendo suya una óptica típicamente historicista, a señalar que a Tucídides «le falta, en absoluto, un sentido histórico relativo como el nuestro, y para él su relato es una «conquista definitiva» (κτῆμα ἐσ αεί) y cree que lo humano (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον) es que los hechos que él cuenta se repitan, y dado su relato, puedan preverse (I, 22). La misma afirmación hace (II, 48) respecto de la parte por él descrita; este paralelo entre hechos naturales y hechos históricos nos convence de que para Tucídides la historia es una «ciencia de leyes»[47].

La clave de la estructuración no deberá, pues, según Rodríguez Adrados, buscarse tanto en la «continuidad» histórica o en el «sentido del progreso» —por mucho que no deje de reconocer lucidez más que suficiente en Tucídides acerca de la primera— cuando en el «paralelo» visto por el historiador griego entre «hechos naturales y hechos históricos». En Tucídides habría, pues, un determinado recurso a «legaliformidades». Base, por supuesto, de cualquier posible «causalidad» histórica no anecdótica. Y un recurso *monista,* además. Lo que abonaría, claro es, la apreciación negativa del juicio historiográfico (metahistórico) de Aristóteles…

Como habrá podido, sin embargo, observarse, Rodríguez Adrados habla de «nuestro sentido histórico relativo». Pues bien: independientemente ya de Aristóteles y de su *Poética*

---

[47] Rodríguez Adrados, ob. cit., pág. 33.

(e incluso de Tucídides, tan altamente valorado por Jaeger y el mismo Rodríguez Adrados, que a tenor de lo que dicen el autor de la *Guerra del Peloponeso* sería un auténtico científico de la historia), acaso aquí, en lo que esta expresión recubre, hayan de cifrarse muchas de las ambigüedades, muchos de los malentendidos a los que la discusión sobre el problema de la historia en los griegos (y, en general, en la Antigüedad precristiana) viene dando usualmente curso.

* * *

Con ello pasamos al último —pero no menos importante— punto de la cuestión. Hemos reconstruido la retícula semántica del término ἱστορία. Hemos repasado, asimismo, las líneas centrales de la historiografía griega y, en general, antigua, llegando a unas determinadas conclusiones acerca de su carácter precientífico (a pesar de los innegables méritos de Tucídides). Y, a la vez, nos ha preocupado el tratamiento específicamente metacientífico de la historia (la historia *qua* disciplina) tal y como éste ha podido ser desarrollado por quien más pie ofrece para una discusión fructífera y a la vez orientada hacia el futuro: Aristóteles.

Al hilo de nuestra exposición han ido dibujándose ya, sin embargo, otras aristas de la cosa. Diferentes, pero no menos obedientes a su lógica profunda. Las relativas, previamente, a la (según Iring Fetscher, Löwith y tantos y tantos otros *inexistente)* filosofía griega de la historia. Apunto al problema de la hipotética «consciencia histórica» de los griegos, a su discutida vivencia y conceptualización de la temporalidad, a su visión o no-visión de la historia como proceso teleológico, etc. Apunto, en fin, al referente global —desde la perspectiva actual, claro es— de la expresión a que recurre Adrados cuando se cree obligado a remitirse a «nuestro sentido histórico relativo». Aunque Adrados hable más desde ese talante crecido al hilo de ese proceso de descomposición de la última gran filosofía de la historia (la hegeliana) que es el «historicismo», que desde supuestos específicamente relativos a *una* filosofía de la historia, claro es.

De acuerdo con una arraigada concepción del paradigma civilizatorio griego, los remotos fundadores de lo que hoy entendemos como «cultura occidental» habrían carecido de «sentido del tiempo». De sentido *lineal, procesual,* claro es. Su visión al respecto habría obedecido más bien al modelo del círculo. O del «eterno retorno», si se prefiere. Y ello hasta el punto de llegar incluso a considerar, como ha recordado Iring Fetscher, que «lo que movía el destino de los Estados, en cuyo curso siempre se repiten las mismas figuras, era un movimiento circular»[48]. Razón por la que según Löwith, los griegos, que se preocuparon desde un principio por el *logos* del cosmos, pero no por el *señor* de la historia, jamás dieron en construir una «filosofía de la historia», que, por otra parte, no habrían podido considerar sino como un «sinsentido»[49].

Evidentemente, a los griegos les es ajena la idea de un proceso histórico teleológicamente orientado, esto es, la idea de un proceso acorde, en sus pasos normados, con una «razón» o «principio» internos, en los que este proceso —dotado de «sentido»: un sentido identificado, por lo general, con la meta u objetivo mismo del devenir histórico— vendría a encontrar su superior coherencia. Tal idea —eje de lo que, desde San Agustín a Hegel, se entiende como filosofía (¿o teología?) de la historia— tendría que esperar, en efecto, en la historia del pensamiento occidental, al advenimiento y difusión del Cristianismo[50].

---

[48] Fetscher, I., «Geschichtsphilosophie» en *Philosophie,* ed. por Alwin Wiemer e Ivo Frenzel, Fráncfort, Ficher, 1958, pág. 108.

[49] Karl Löwith, ob. cit., pág. 17.

[50] Que vino, en este específico sentido —como en tantos otros— a entroncar con la tradición judía. «Los griegos» —ha escrito Snell, por ejemplo— no se sentían ligados a su pasado a la manera… de los judíos. Para éstos la vuelta de Egipto era la gran muestra de que Dios cuidaba de su pueblo escogido, y con ello se alimentaban continuamente las esperanzas en el Mesías. Los tiempos de la creación del mundo, del pecado original, de la expulsión del paraíso, los veían ellos como llenos de la acción de Dios, y los acontecimientos históricos se les presentaban como estadios en la ruta hacia un fin predeterminado. Tal concepción del tiempo, que ha dejado una honda influencia en la interpretación cristiana y occidental de la Historia, es extraña a las ideas de la Grecia clásica» (B. Snell, ob. cit., pág. 220).

Fetscher y Löwith —por no citar sino dos ejemplos particularmente representativos de entre los muchos posibles— enjuician el problema *qua* filósofos de la historia. Y su conclusión es obvia, aunque —¿cómo silenciarlo?— exagerada. Porque, ¿acaso la carencia de una filosofía de la historia así entendida —esto es: determinante de una perspectiva dadora de sentido y a la vez soteriológica y, en cualquier caso, universal— tiene forzosamente que implicar otro tipo de carencias, como la tantas veces citada «carencia de consciencia histórica» de los antiguos, o la no menos célebre carencia griega de «sentido de la temporalidad», o la falta de *toda* idea de progreso, etc.?

Una cosa es, sin embargo, el sentido del tiempo, la *historicidad,* si se quiere (con todas las matizaciones y cualificaciones necesarias: y precisa de muchas, sin duda, un término tan particularmente cargado como éste) y otra la teleología[51]. Convendría no olvidarlo. El equívoco no nace, de todos modos, en Fetscher y Löwith. Podríamos buscarle —sin ánimo, por lo demás, de agotar la cosa— una ascendencia algo más ilustre: Hegel, concretamente. Cuando el autor de la *Phänomenologie des Geistes* caracteriza la historia antigua como una «historia inmediata» *(«ursprüngliche Geschichte»),* de acuerdo con una adjetivación que remite a uno de los modos posibles de considerar la historia (los otros darían lugar, respectivamente, a una *reflektierende* y *philosophische Geschichte),* se refiere explícitamente a Herodoto y Tucídides, que «vivieron en el espíritu de los acontecimientos por ellos descritos; pertenecieron a dicho espíritu… trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, acontecimientos y estados que habían tenido ante los ojos»[52]. De ahí que la historia de estos autores sea una historia inmediata, corta, truncada, carente de perspectiva global, etc. Porque se trataría, en efecto, de autores que

---

[51] Löwith sólo ve rastro de tal en un historiador antiguo: Polibio, en la medida en que éste presentaría todos los eventos históricos por él reconstruidos como hitos del camino hacia una meta específica: «el dominio universal de Roma», ob. cit., pág. 20.

[52] G. W. F. Hegel, ob. cit., pág. 153.

no describían sino lo vivido por ellos mismos o por testigos a los que podían recurrir, autores entre cuyo espíritu, en fin, y al de los hechos narrados, se habría dado «unidad e identidad»[53]. Y que —dada esta carencia de dimensión «reflexiva» de su quehacer— habrían ignorado que la evolución histórica tiene un contenido conceptual lógico-evolutivo (retrotraíble en el caso de los griegos, por ejemplo, al principio de la belleza), que es, precisamente, el contenido que el propio Hegel intentaría determinar filosófico-dialécticamente.

De esta falta de dimensión «reflexiva» —que Hegel tipifica como tal desde los supuestos de su propia perspectiva: desde su filosofía de la historia—, a la falta de sentido de la historicidad *tout court* no hay más que un paso: el que dan, precisamente, quienes razonan al modo de Fetscher y Löwith sobre una Grecia de consciencia a-temporal, más o menos prisionera del espejismo del «eterno retorno»[54].

---

[53] G. W. F. Hegel, ob. cit, pág. 154.

[54] Mircea Eliade ha dibujado —en un libro justamente famoso, *El mito del eterno retorno,* trad. cast. de R. Anaya, Madrid, Alianza-Emecé, 1972— los grandes rasgos de esa concepción ontológica primitiva, tradicional o «arcaica» en la que el mito del «eterno retorno» tendría su hogar natural. De acuerdo con ella, nada —objeto ni acto alguno— es real sino en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Lo que al identificar adquisición de ser, de realidad, con repetición o participación en un Otro —un Otro de naturaleza obviamente sagrada—, lleva a la abolición de todo posible tiempo profano: a la muerte de la historia. En sus momentos culminantes, en esos momentos en los que el hombre es *él mismo,* el hombre arcaico, proyectado en un tiempo mítico, quedaría sustraído, en la plenitud participante del rito, a la historia. En el resto de su tiempo viviría un «tiempo sin tiempo» (algo así como ese continuo extático del que los poetas hablan a propósito de nuestra infancia), ya que éste sería mero «devenir», residual proceso profano «carente de significación»: *vacío* (pág. 41 de la citada edición de la monografía de Eliade). Tomaría así cuerpo evidente una querencia —típicamente «arcaizante»— de plenitud primordial llamada, por necesidad, a mutar en conjura permanente contra lo que los modernos llamamos «historia». Conjura que tiene un nombre preciso: conjuración del tiempo histórico en un ciclo temporal/a-temporal que se consuma en ese «eterno retorno» cósmico en el que el hombre arcaico se reconoce a sí mismo, mediado por los arquetipos que dan «sentido» a su ser. Las tesis de

Convendría, de todos modos, conceder crédito a la hipótesis sobre la naturaleza de la historia griega como *historia política* propuesta, entre otros, por Châtelet. ¿Cómo no ver en ella, reconstruido y alentado por ella, un determinado sentido del tiempo, un determinado descubrimiento y una determinada vivencia del tiempo histórico? Sólo que este tiempo histórico sería, a su vez, y asimismo, un tiempo histórico político. Dicho de otra manera: la «historicidad» griega sería una *historicidad política*[55]. Que presupondría, obviamente, la existencia de

---

M. Eliade son sumamente interesantes, desde luego. Tanto que la tentación de detenerse en ellas es casi insuperable. Como, por razones obvias, no podemos hacerlo, nos limitaremos —una vez más— a dejar en el aire algunos interrogantes (acaso asumibles como esbozo de una incipiente y tentativa crítica del «ideologismo» del enfoque general del libro que comentamos). Esta visión de un cosmos pautado por el «eterno retorno» es, como el propio Eliade dice, la propia de las sociedades arcaicas (tanto las del mundo llamado primitivo como las antiguas culturas de Asia, Europa y América). Su *locus naturalis* es, pues, lo que Lévi-Strauss ha llamado «sociedades frías», esto es, sociedades *ellas mismas sin historia:* sociedades que viven sobre el supuesto de la inmutabilidad (y, ¿a qué otra cosa puede equivaler esa obediencia a los arquetipos o prototipos míticos omnisustentadores de los que habla Eliade?). Las «sociedades calientes» (nacidas bien entrado el Neolítico, en el Oriente próximo y medio, con su prolongación mediterránea) serían, por el contrario, sociedades ya con *cambio,* sociedades históricas. Pues bien: ¿qué decir a este respecto de la Grecia clásica? ¿Cómo identificarla con una sociedad que porque desconoce el cambio, en algún sentido fuerte del término, se vive desde el supuesto de la inmutabilidad y no al revés, como parece sugerir Eliade? Por mucho que el mito empape los usos vitales griegos (incluidos, claro es, los intelectuales), es evidente que la πολις obedecía ya, en su retícula conflictiva, institucional, organizativa, cultural, etc., a un alto grado de racionalización, una racionalización entre cuyos vectores hay que situar la consciencia histórica. La consciencia histórica *política,* precisamente. El «eterno retorno» puede, por otra parte, asumirse también más como opuesto a la visión teleológica del proceso histórico (en cuanto proceso dotado de «sentido» en su avance hacia una meta), que como ignorante de la historicidad *en cuanto tal.* Piénsese en el caso de Nietzsche. Para él la «eternidad» postulada por el Eterno Retorno es todo menos atemporalidad. Por el contrario: es la infinitud y omnipresencia del tiempo mismo. Un tiempo, eso sí, no teleológicamente fluyente.

[55] François Châtelet, ob. cit., pág. 402.

una vida política en cuyo seno el individuo podría aprehender simultáneamente su «destino sentible-profano» y la dinámica particular de sus asuntos propios.

Y no sólo eso. Prescindamos, de todos modos, tanto de la socorrida comparación entre un Parménides «antihistoricista» y un Heráclito «historicista» a ultranza, como del supuesto relativismo (¿historicista?) de la mentalidad sofística, tal y como éste podría desprenderse de su conocida apelación al hombre como «medida de todas las cosas», pero también en su polémica contra la rigidez del derecho positivo, etc.[56], para ceñirnos al caso del Estagirita. Es claro que el propio Aristóteles —padre, dicho sea de paso, de algo tan «historicista» como la doxografía[57]— concibe la reflexión filosófica como susceptible de «progreso», en la medida en que solo un trabajo crecientemente profundizado —y esta profundización es histórica: de hecho en el libro primero de la *Metaphysica* viene contenida la primera historia de la filosofía de la que nos es dado disponer en nuestra tradición intelectual— permite llegar, de acuerdo con la perspectiva del Estagirita, a la posible resolución de los viejos problemas. Lo que presupone, desde luego, algo que no es menos histórico: una *continuidad* específica. Y una continuidad asumida, además, y como no podía ser de otro modo, a la manera de marco de ese *progreso.*

Igual sentido «historicista» encontramos en su *Política,* donde remite a la necesidad de «observar el desarrollo de las cosas desde su origen» (I, 2, 1252). Y donde, por lo demás, hay no poca elevación a consciencia de la historicidad de las instituciones políticas[58]. A propósito de Aristóteles las referencias podrían, sin duda, multiplicarse. Con la conclusión posible —al menos eso defendemos aquí— de la existencia efectiva de *una idea dinámica del progreso humano* en el Estagirita, coincidente en él, eso sí, de modo históricamente inevitable, con la visión de una naturaleza a la vez *dinámica* y carente, sin embargo,

---

[56] Cfr. la voz *Storia e Storiografía* de la *Enciclopedia Filosofica* del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Florencia, Sansoni, 1967, vol. VI, pág. 194.

[57] Cfr. para todo este punto Emilio Lledó, ob. cit., pág. 213.

[58] Ibíd.

de historia (aspecto este del pensamiento griego que, por supuesto, no negamos y que es el que más parece plausilizar la adscripción del mismo al paradigma cosmológico del «eterno retorno»). No otra cosa afirma Rodolfo Mondolfo, por ejemplo, a este propósito: «Dentro de las líneas del sistema filosófico aristotélico, que, en su oposición al idealismo platónico, puede caracterizarse como «sistema del desarrollo», se sitúa una intuición de la vida espiritual y la cultura humana que aplica justamente ese concepto fundamental del desarrollo al individuo y a la colectividad social. Por ese concepto llega Aristóteles hasta anticiparse, al menos en parte, a la fecunda idea de Vico de que «la naturaleza de las cosas es su nacimiento», al afirmar en el comienzo de su *Política* la exigencia del estudio genético para el conocimiento y comprensión de toda realidad»[59]. Muchos siglos después, Hegel elevaría la historicidad a dimensión trascendental de sentido.

Más conflictivo es, desde luego, el caso de Platón. Mircea Eliade, por ejemplo, llega a sugerir la posibilidad de asumir como «platónica» la estructura de esa ontología «arcaica» que reconstruye en su *Mito del eterno retorno.* «Platón podrá ser considerado —escribe— como el filósofo por excelencia de la mentalidad primitiva, o sea, como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica». Y concluye: «…el gran mérito de Platón sigue siendo su esfuerzo por justificar teóricamente esa visión de la humanidad arcaica, empleando los medios dialécticos que la espiritualidad de su tiempo ponía a su disposición»[60].

Es evidente que el énfasis platónico en la estabilidad en la permanencia, etc. —tan influyentes, asimismo, como vimos en el propio concepto aristotélico de ciencia— habla a favor de su presunta «repulsa de la historia». Esta es, en cualquier caso, una

---

[59] Rodolfo Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía,* Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1960, pág. 33.

[60] Mircea Eliade, ob. cit., pág. 40. La dilucidación de este aspecto del pensamiento platónico obligaría, evidentemente, a dar curso a toda una investigación (y ya hay no pocas disponibles) sobre la presencia del mito en Platón. De *lo* mítico, mejor dicho.

hipótesis hermeneútica muy arraigada a propósito del autor de *La República.* Golo Mann, por ejemplo —a quien citamos aquí por tratarse de un historiador profesional—, habla de Platón como «el pensador menos interesado por la historia que quepa imaginarse»[61]. Un pensador capaz de concebir un estado sustraído al tiempo (y aún al espacio), un estado llamado, en fin, a ser siempre idéntico a sí mismo en su irreal perfección. Juicio este, por otra parte, que Golo Mann extiende al propio Aristóteles, a quien —por mucho que no deje de atribuir mayor realismo político que el perceptible en Platón— caracteriza como «más interesado por lo que se repite y permanece» que por lo que cambia[62].

Respecto de este último juicio —que incide precisamente sobre la vertiente *política* del pensamiento de Platón y Aristóteles, y no sobre su ideal epistémico, pongamos por caso— habría no poco que decir. Limitémonos, de todos modos, a lamentar el desconocimiento que Golo Mann muestra del sentido profundo de los trabajos políticos (o «politológicos») de Platón y Aristóteles. Tanto *La República* como la *Poética* —y en mucho mayor grado la primera que la segunda, desde luego— son tratados que integran en un mismo discurso elementos normativos y descriptivos. Platón ofrece un modelo global alternativo de sociedad —cuyo referente polémico no es otro que la realidad social existente en su momento—. Se trata, pues, de un escrito eminentemente «programático» (a pesar de los citados elementos descriptivos). Aristóteles, en cambio, analiza lo que hay, hace su historia y, a la vez, propone innovaciones. Platón conjura en términos absolutos lo existente: apunta a un más allá total. Aristóteles se esfuerza por encontrar caminos para «domesticarlo»[63].

---

[61] Golo Mann, «Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel», en A.A.V.V., *Der Sinn der Geschichte,* Múnich, C.H. Beck, 1970, pág. 15.

[62] Ibíd.

[63] Una interesante comparación entre las filosofías políticas de Platón y Aristóteles es la ofrecida por Charles Taylor en el trabajo —que cito según su versión alemana— «Neutralität in der politischen Wissenschaft», en

En cualquier caso —repitamos— uno y otro son conscientes de lo conflictivo de la realidad social de su tiempo (y de todos los tiempos). Una realidad que presupone, por tanto, eso: un tiempo. El tiempo histórico, eminentemente político, descubierto por los griegos.

A pesar de todo.

1.2 *La génesis teológica de la mirada filosófica a la historia: De San Agustín a Joaquín de Fiore*

De un modo muy distinto se presenta, como goza de no menos general aceptación, el problema de la historia —y, en consecuencia, asimismo el del tiempo históricamente conceptualizado y vivido, que es el que aquí nos interesa— en *la tradición judeo-cristiana.* Esa tradición cuyo espacio discursivo ejemplar tiene un nombre concreto, un referente último, las Sagradas Escrituras, que en San Agustín —y no solo en él, por supuesto, pero con la mayor grandeza especulativa acaso decididamente en él— entroncará, no sin grandes (y obvias) transformaciones de todo tipo, con la herencia clásica. Y al hacerlo abrirá, en bien tematizable inflexión, el final, precisamente, del mundo antiguo. Esto es, de lo que así acostumbra a caracterizarse como tal en el orden histórico-cultural, siempre tan mediada y complejamente relacionado con el histórico-básico, según incumbiría, ciertamente, pormenorizar a una posible y deseada «historia total».

Porque para San Agustín y, en general, para la corriente de pensamiento que simbolizamos con su nombre —y que no se reduce, desde luego, al llamado «agustinismo»—, el TIEMPO, ese curso en virtud del que el *ahora* difiere del *antes* y del *después,* que en Aristóteles, por ejemplo, y simbolizando de nuevo mediante un gran nombre todo un paradigma de pensamiento,

---

Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Fráncfort, Suhrkamp, 1975, págs. 24 y sigs.

tiene una estructura, en definitiva, *circular*[64], con todas las matizaciones que se quiera —y de las que ya hicimos alguna: sobre todo a propósito del tiempo histórico «político» de los griegos—, pasa ahora, *cualitativamente enriquecido,* a mutar antinaturalistamente en un proceso/progreso pautado por unos hitos memorables. Por unos verdaderos «momentos significativos», en el camino hacia una bien determinada meta futura.

Nada más lógico, dada su nueva cualidad histórica, que el tiempo, ese progreso procesual o proceso trascendente, a que acabamos de referirnos, viniera a ser conceptualizado, en este contexto, al hilo de una reflexión de muy distinto tipo. Una reflexión de orden histórico-teológico, como vamos a ver enseguida, fuertemente escatológica y relativa, en cualquier caso, a un decurso concebido como *Heilsgeschehen,* para cuya caracterización disponemos ya, por nuestra parte, de un rótulo concreto: el ofrecido por lo que al cabo de los siglos sería llamado «filosofía (sustantiva) de la historia».

---

[64] Para una clara —y clásica— exposición del concepto «naturalista» griego de «tiempo», véase Aristóteles, *Phys.*, IV, 10, así como la reconstrucción hegeliana de este concepto en G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie,* ed. G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1923, págs. 202 y sigs. (Esta parte de los «escritos de Jena» no ha sido recogida en el volumen correspondiente a este período de la producción hegeliana de la edición Suhrkamp Verlag, preparada por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Sí viene, en cambio, recogida, y, al parecer, reordenada de modo prácticamente definitivo, en la edición crítica de Hegel comenzada «im Auftrag der Forschungsgemeinschaft» a publicar en 1968 bajo el sello de la Edit. Meiner de Hamburg.) También puede verse otra perífrasis del concepto aristotélico de tiempo en G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* págs. 253 y sigs. De acuerdo con Aristóteles y Hegel, la existencia de un «antes» y un «después» resulta compatible con la *circularidad* del tiempo, esa circularidad en la que, según parece, hay que buscar la definición última, según la perspectiva clásica, de éste. Para completar la visión de este tópico clásico, véase asimismo Aristóteles, *Met.*, XII, 8, *De Caelo*, I, 3,14; *Problemata,* XVII, 3: Eudemo, frag. 51; Benesio, *De nat. hom.*, 38, 147; Marco Aurelio, XI, 1; Séneca, *Ep, ad Lucianum,* 24. Naturalmente, también debería atenderse a Platón: a casi todos sus mitos. Y aún sería posible remontarse a Heráclito, frags. 30, 31, 51, 63, 67, 88, así como al fragmento 115 de Empédocles.

Absolutamente troquelada por unos muy definidos presupuestos teológicos, dicha reflexión ocupará, en efecto, el entero universo de discurso de San Austín al respecto: nada hay que esperar en él —y en cuanto con él venimos simbolizando aquí— de otro orden historiográfico. Del relativo, por ejemplo, a la «historia profana» (a la historia como relato, descripción, crónica o reconstrucción científica, según el grado de desarrollo de la disciplina, de un concreto acontecer mundano: el de las *res gestae,* tal como sí podría, en cambio, decirse que lo hay en Herodoto o Tucídides, pongamos por caso) o a la reflexión metacientífica sobre la *historia rerum gestarum.* O, al menos, no hay que esperarlo demasiado.

Para decirlo al modo de Karl Löwith: «Pedir al autor de las *Confesiones* una crítica histórica de hechos empíricos estaría tan fuera de lugar como pretender esperar de un historiador moderno siquiera un mínimo de interés por el problema de la resurrección de la carne, al que Agustín dedica todo el último libro de su *De Civitate*»[65].

Pero procedamos paso a paso.

Por mucho que acostumbre a cifrarse en el Antiguo Testamento y, en general, en el texto bíblico entero, la raíz última de la visión moderna del acontecer histórico en cuanto proceso universal dirigido hacia un fin determinado, lo cierto es que en él no se encuentra voz alguna literalmente equiparable a la de «historia». Sí figuran, en cambio, voces más o menos relacionadas con la materia en juego: la voz «dibre ha-jamin», con la que se designan los «acontecimientos (palabras) del día», más o menos traducible como «crónica»; «k^{e}tubim», traducible como «lo escrito» (se trata, en cualquier caso, del término al que se recurre para designar los escritos de género narrativo contenidos en el antiguo Testamento); «d^{e}barim», a un tiempo «palabras» y «cosas», interpretable como «narración» y, en fin, «tol^{e}dot», que remite a la sucesión de tribus y linajes y al orden de dicha sucesión. En la medida, por otra parte, en que este término traduciría nuestro «registro» o «informe», cabría equipararlo

[65] Loc. cit., pág. 210.

tendencialmente a «historia», voz que —repetimos— no figura como tal en el Libro de los Libros. Tampoco en el Nuevo Testamento, desde luego, dado que el ἱστορεῖ que aparece en la Epístola a los Galatas (I, 18) significa, realmente, «ir a… para conocer»[66].

Sólo que, como decíamos arriba, si el término falta, no así lo que este recubre. Todo lo contrario: el Viejo Testamento es —en un sentido muy específico— un libro de historia. No otra cosa es lo que «narra»: una historia de salvación protagonizada por un pueblo privilegiado, que camina hacia un determinado *eschaton.* El Nuevo Testamento añadiría una precisión importante al decurso temporal de dicha historia (y también, claro es, a su sujeto), dado que, como es bien sabido, cifraría el arranque *genuino* del decurso en un acontecimiento central, en un acontecimiento determinante, y ya realizado, el verdadero acontecimiento, que en el Viejo Testamento es, en cambio, remitido —como seguirían haciendo los judíos—, a un futuro no precisado. Es más: ese acontecimiento vendría a marcar un nuevo y doble cómputo del tiempo, el nuestro, un tiempo que pasaría a medirse en años «anteriores» y «posteriores» a Cristo.

En la perspectiva bíblica Dios queda, en cualquier caso, definido como creador del mundo y dueño, a la vez, de la historia. Con ello entran en nuestra tradición, en lo que hasta bien poco pudo ser asumido aún como el trasfondo operativo último de nuestro enfoque del problema del proceso histórico —sometido, claro es, a la consiguiente secularización de su sustancia a partir del momento histórico en que ésta vino a imponerse en los diferentes órdenes de la vida occidental—, dos ideas centrales: la de la *unidad* de una historia que, a diferencia de lo posible en Grecia, va a pasar a «universalizarse», y la de la posesión, por parte de la misma, de un «sentido». Sentido cifrable, precisamente, en esta inicial etapa véterotestamentaria que estamos considerando, en el objetivo, en la *meta* de dicha historia: la felicidad del pueblo

---

[66] Datos tomados de la voz *Geschichte, Historia* del *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* editado por Ritter, loc. cit., pág. 346 /3)

de Israel en la tierra al fin alcanzada, esa tierra que Dios le había «prometido», y que no dejaba de exigir, en cuanto tal felicidad a conquistar, un determinado comportamiento —un comportamiento presidido por la fidelidad y la obediencia—, este comportamiento, en fin, llamado a hacerle digno de su condición de pueblo «elegido». He aquí, pues, el nacimiento de la idea (teológica) de una *historia de salvación,* fuertemente condicionada, en sus diferentes aristas problemáticas, por la escatología de la literatura apocalíptica judaica —consecuencia ella misma del exilio babilonio—. Esa literatura inicialmente coagulada en el Libro de Daniel, pero anticipada ya por Ezequiel.

En el Libro de Daniel se anuncia —«apocalípticamente»— el advenimiento del «Tiempo del Fin», una vez aplacada ya la cólera de Dios. Un Tiempo sin pecado ni desdicha, uno con el advenimiento mismo del Reino de los Santos: ese Reino cuyo gobierno imperecedero será cosa del «Hijo del Hombre». El Libro de Daniel viene, pues, pautado por esta expectativa del Fin («Juicio Final»): una expectativa orientadora de una historia cuyos momentos lo son de un plan divino cuyo cómputo se evade, lógicamente, a nuestros criterios temporales (el plano de Dios es, en efecto, el de la Eternidad). Con ello tenemos, pues, definida otra de las connotaciones iniciales de la historia según la consideración teológica de la misma: *su sentido profético.* Y en orden a éste, la división del proceso histórico —verdadera historia de salvación—, en «eones» diferentes: el presente (o viejo) y el futuro, entre los que habrá de mediar la «profetizada» llegada del Mesías. Esa llegada que en el Nuevo Testamento se asume como ya realizada, con el consiguiente planteamiento de uno de los problemas más debatidos en el marco de la consideración teológica de la historia por parte de la patrística primitiva: el de la posible inteligibilidad y sentido del tiempo que media entre el Advenimiento ya realizado del Mesías (con el nacimiento, crucifixión y resurrección de J.C.), con el consiguiente cambio de «eones», y la parusía. En cualquier caso, la visión soteriológica del Nuevo Testamento descansará asimismo, de acuerdo con la tradición apocalíptica, en el anuncio de otro FUTURO: en el anuncio, hecho por J.C., de un «Reino

de Dios», consumación genuina (y por venir) de los Tiempos. (Y determinación cabalmente escatológica, a un tiempo, de toda esta visión de la historia).

En los primeros pasos del pensamiento de la Iglesia —apologistas adversarios del gnosticismo y de su rechazo del Viejo Testamento, etc.— este «tiempo» es explicado ya, de todos modos, como «tiempo de maduración», como tiempo de crecimiento y búsqueda de la perfección, camino del Reino. Nada más lógico que el intento subsiguiente de «periodizar» este tiempo. Recogiendo motivos anteriores —del Viejo Testamento, concretamente—, San Ireneo, por ejemplo, vino a periodizarlo de acuerdo con el modelo de los siete días de la semana de la creación: la creación duró 6 días, correspondiendo el séptimo al descanso del Creador; pues bien, si tomamos 1.000 años por día, tendremos una duración mundanal de 6.000 años. Finalizados éstos, entraríamos en un período —el correspondiente al último milenio, el séptimo: el Milenio, si se quiere— de reinado de Jesucristo, a cuyo final, y coincidente, claro es, con el Juicio, el Hijo vendría a presentar los elegidos a Dios, su Padre[67].

Como es bien sabido, la llegada del Milenio —en cuya inminencia determinadas herejías pusieron un énfasis muy particular— fue siendo paulatinamente allegada, de todos modos, por la Iglesia a un *plus ultra* epocal (literalmente post-histórico), no susceptible de datación precisa.

San Agustín recoge, evidentemente, todo este legado. Y lo eleva a un nivel superior en ese hito del pensamiento cristiano en búsqueda de sí mismo —de su sistematización y autodefinición sobre la base de las Sagradas Escrituras— que es *De civitate Dei.* Un hito necesariamente asumible, por otra parte, como ámbito de explicitación primero —por su ambición, por su carácter omniabarcador, por su posterior influencia— de *la nueva consciencia histórica.* Se trata de un solo y doble movimiento interno a *De civitate Dei,* ya que esta obra *no* es un tratado de filosofía de la historia —aunque nosotros podamos leerla hoy,

---

[67] San Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 38; 4; 28, 4.

más o menos abusivamente, como tal— sino una interpretación, en clave dogmático-histórica, del Cristianismo[68].

San Agustín parte, claro es, de un *factum* central y determinante, el *factum* por excelencia, que es, a la vez, el fundamento de ese principio explicativo —las dos ciudades místicas encarnadas en las empíricas y raíz, por tanto, de las históricas— a que se recurre en su *magnum et arduum opus:* Dios. Un Dios, el de la tradición bíblica y cristiana, *creador.* Un Dios que crea, dirige —cuidándose hasta del «alita del ave y la florecilla de la hierba»[69]— y al fin reasumirá nuevamente en sí su creación. Y, por tanto, también eso que nosotros llamamos «historia»: decurso que en Dios encuentra igualmente su sustento. ¿Cómo no hablar, pues, a propósito de San Agustín, de «teología de la historia»? Porque el objetivo único de San Agustín es, como tantas veces se ha dicho, de esta precisa índole: lo que en *De civitate Dei* se busca —y se consigue— es *una comprensión cristiana de la historia.*

Una historia definida como el decurso temporal en el que el hombre histórico, de naturaleza caída y llamado, en consecuencia, a luchar por su salvación, llega al fin a la Ciudad de Dios a través de las civilizaciones que van sucediéndose. Ese «llegar» implica, obviamente, un «tránsito» —un tiempo «pedagógico», cabría asimismo decir—. Un tránsito (previo) a través de la ciudad terrena que presupone, asimismo, en cuanto tal tránsito, un sujeto, que va progresivamente definiéndose en la tradición judeo-cristiana: en clave de «minoría elegida» siempre, claro es. Un sujeto llamado, en cualquier caso, a protagonizar la recuperación, por parte de la humanidad, de su *status* anterior a la caída —una vez ya en la ciudad celestial— y a dar, a la vez, fin a la historia. Cuyo proceso es, desde luego, un proceso «normado» por hitos teológicamente establecidos. Y, por tanto, «suprahistóricos». Un proceso siempre, en fin, «en manos de Dios».

---

68 Cfr. Karl Löwith, ob. cit., pág. 203.
69 *De civ. Dei.* V, 11.

Poco podía, en consecuencia, interesarse San Agustín por las llamadas «causas naturales», que para él sólo eran «causas segundas». La verdadera «causa primera» sólo podía tener —sólo tenía— para él un nombre: Dios. La voluntad divina. De ahí que ese *decurso significativo* que es para San Agustín la «historia», privara de significado *genuino* a los acontecimientos «profanos», acontecimientos a los que el célebre obispo tampoco se preocupó demasiado de poner en relación con los sagrados.

Acaso convendría señalar también que este decurso tiene —en un San Agustín que rompe con las expectativas mesiánicas y chiliásticas a que antes nos referimos—, la estructura de un continuo en el que se ha prescindido del Milenio intermedio. Estructura «lineal», en efecto: la «significación» profunda de dicho decurso tiene un doble y obvio referente: el Comienzo y el Fin. Un solo comienzo y un solo fin: he ahí, por otra parte, la raíz de la unitariedad asignada —en esta nueva etapa del pensamiento humano— al proceso histórico-universal. Unitariedad que implica, asimismo, la de la humanidad: *totus genus humanum*[70], inimaginable en el período «pagano».

A partir de estos supuestos una evidencia se impone: este decurso debe ser concebido como un «tribunal de justicia». Y su naturaleza «histórica» como la de una historia asumible —en un sentido muy preciso— como «historia de (la) salvación». Y esta es la visión general en la que hemos de enmarcar el concepto agustiniano de tiempo. O, dicho de otro modo, la ruptura agustiniana con la «concepción clásica del mundo».

Una precisión antes de profundizar mínimamente en este problema del tiempo. Una precisión relativa a la periodización y al sentido último de este decurso. Porque a pesar de su negativa a calcular apocalípticamente la duración de la última época, San Agustín periodiza la historia: ese tiempo que media entre la Creación y el Juicio Final. Y lo hace, claro es, de acuerdo con lo dominante en la tradición en la que se inserta, San Agustín concibe la historia, en efecto, como dividida por una parte en seis épocas —según el modelo que ya nos

---

[70] *De civ. Dei.*, XII, 28, 22 y sigs.

es conocido de los días de la semana, que pone, a su vez,en relación con las edades de la vida humana, de la infancia a la vejez—. Y, por otra, en tres: anterior a la ley, bajo la ley y de «gracia». Así periodizado, este tiempo, este decurso, tiene un sentido, que obedece a la estructura teológica misma del todo que estamos considerando. Porque en su omnisciencia, Dios ha estipulado un objetivo en el que hay que buscar la justificación de la existencia misma de este decurso, uno en su Principio y su Final: la «*humani generis recta eruditio*», esa «educación» del género humano —que es uno, como ya dijimos, pero sobre todo en la «*series calamitatis*» a que se ve sometido en periodos que no son de gracia— a través de la que puede pasar, cruzando periodos cuya estipulación nos es ya conocida, de lo temporal a lo eterno[71].

Y este es el referente último del concepto, de la visión agustiniana del tiempo. Cierto es, desde luego, que la reconstruccion de este tópico exigiría revisar otro texto de San Agustín, no menos famoso: las *Confesiones,* en cuyos libros X-XI se habla, con palabras particularmente hermosas, del tiempo y su vivencia. Por muy complementarios que resulten los tratamientos del problema en esta obra y en *De civitate Dei,* es evidente que tanto el punto de partida como el de llegada de ambos enfoques son lo suficientemente diferentes como para no poderlos integrar en un continuo. Y menos en un todo.

Se ha dicho muchas veces que en las *Confesiones* San Agustín realiza —y ofrece— un ejercicio de introspección reflexiva (o de reflexión introspectiva, si se prefiere), leído generación tras generación como una reconstrucción literaria altamente estimable de una experiencia «existencial» del tiempo. Un tiempo definido, al cabo de un proceso analítico en el que memoria y percepción han jugado un importante papel, como «distensión» —acaso— «del alma misma» (XI, 26). En la medida en que San Agustín reconstruye la experiencia de la «duración»,

---

[71] Loc. cit., X, 14.

se ha llegado incluso a compararlo con Bergson[72]. Pero como a pesar del intimismo subjetivista de esta apreciación (vivida) del tiempo *qua* distensión del alma San Agustín no niega la existencia del proceso real temporal como tal, ese proceso en el que la historia consuma su devenir, se ha hablado también de una síntesis agustiniana al respecto entre esencialismo y experiencia existencial[73].

Lo cierto es, en cualquier caso, que San Agustín se reafirma en la existencia efectiva del tiempo: ese tiempo *real* que existe fuera de mí y que yo —como cualquier otro existente— vivo y siento, por muy difícil que me resulte la «definición» de una experiencia tan compleja como la de la duración. Ese tiempo, en fin, en el que —como ya dijimos— ocurren y se desarrollan los propios acontecimientos históricos. Y que es, como todo, obra de Dios: *creatio ex nihilo.* Dios: el único ser —el Ser— existente fuera del tiempo. Lo que plantea, naturalmente, un primer problema: el de la relación entre la eternidad —así definida— y la temporalidad en cuanto tal. Porque el tiempo *viene* de la eternidad y *va* a ella, obviamente. En cuanto a lo primero, bastará con aludir a la Creación y a todos sus supuestos y peculiaridades, según San Agustín los asume y tipifica. En cuanto a lo segundo, el razonamiento es —en este marco— no menos rotundo: Dios conoce, en su omnisciencia, ese misterio de la intersección tiempo/eternidad en un más allá que reabsorberá lo temporal nuevamente en sí, cuando el «Final de los Tiempos». De ahí, pues que sólo Dios pueda concebir la historia en su

---

[72] En un interesante capítulo dedicado a San Agustín, Emile Callot escribe (*Les trois moments de la philosophie theologique de l'histoire,* París, La pensée universelle, 1974, pág. 93) lo siguiente a este respecto: «La intuición de la duración es para Agustín una operación de la memoria que sintetiza los instantes distintos del presente y del pasado, en tanto que para Bergson esta intuición es lo primero y la inteligencia la subdivide, en la memoria, en instantes numerados y, en consecuencia, espacializados».

[73] El problema del tiempo en San Agustín ha suscitado, como no podía ser menos, una importante bibliografía. Tal vez baste, no obstante, con remitir a un verdadero «clásico» del tema, H.I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Agustin,* París, 1950.

totalidad, por mucho que sus criaturas sean libres, al menos en la medida en que Él mismo las ha dotado de «libre albedrío».

Presciencia y predestinación física no se coimplican, pues, fatalmente. Gozne entre ambos polos: la constante autoridad de Dios sobre el mundo y sus criaturas (a las que esa misma autoridad ha hecho libres). Los diferentes actos consumados en el mundo vienen, pues, incursos en la propia Voluntad Divina, que por «eterna» e «intemporal» que sea incide *temporalmente* en las acciones humanas (que ocurren *en* el tiempo). Lo temporal y lo Intemporal se interseccionan, pues. «Misterio» culminante de esa intersección es —obviamente— la Encarnación.

San Agustín aún va, de todos modos, más lejos en sus intentos explicativos de esa compleja relación, ya que entre la Eternidad y la mera duración de los seres históricos-mortales, postula la existencia de «tiempos intermedios», en los que se sitúan esos seres —ángeles, demonios— que están «entre» Dios y los humanos. Seres que postulan «tiempo» y, a la vez, «cierta eternidad» (XI, 11). El suyo es, pues, un *tiempo eterno,* el tiempo de los ángeles, los santos y los elegidos que moran en la Ciudad de Dios, pero también el de los demonios y condenados, que moran en la Ciudad del Diablo.

El tiempo de la historia es, para San Agustín, a su vez, tiempo que «dura» y fluye de modo irreversible. Es el tiempo de las generaciones: es *saeculum* (XV, 1). En él —que es «tiempo mortal»— tiene su hogar la ciudad histórica: su tiempo es tiempo existencial, un tiempo pautado por el discurrir, precisamente, de los acontecimientos que lo llenan.

Junto a él San Agustín habla, por último, de un tercer tiempo: el «tiempo cósmico», el del cielo *sensible,* situado entre el tiempo místico (o eterno) y el humano (o mortal): un *tiempo perpetuo.*

Eternidad, tiempo eterno, tiempo mortal o histórico, tiempo perpetuo: he ahí, en fin, la teoría agustiniana del tiempo. Teoría que contiene asimismo —y a la vez determina— esa estructuración del tiempo histórico en base a los acontecimientos «profanos» de sentido secundario —ya que el Sentido del todo es *otro*—, a que más arriba tuvimos la ocasión de referir-

nos al hablar de la connotación «pedagógica» (eclesial) de dicho tiempo.

Aunque el propio San Agustín presente la concepción cristiana del fin de la Humanidad —esa «meta» que da «sentido» al decurso histórico— como una síntesis de Varrón, Platón y Porfirio (XXII, 26 a 28), es evidente que su teología de la historia y el concepto del tiempo por ella entrañado y postulado quedan muy lejos de la noción clásica del tiempo, tan criticada por él mismo (XII, 14), en cuanto *circuitus temporum* y *revolutio saeculorum,* esto es, en cuanto ciclo eterno según el modelo de la revolución de los cuerpos celestes. Muy lejos, en efecto. Porque si desde la óptica griega el *locus* de la Divinidad es el cosmos eterno él mismo y él mismo divino, desde la cristiana el *locus* del cosmos como tal es, en definitiva, la Divinidad, de la que es creación y producto. Se ha producido, por tanto, un cambio de óptica al que ha venido a acompañar un (nuevo) antinaturalismo en la consideración misma del tiempo y de la historia, según tuvimos ocasión ya de indicar.

San Agustín no pone, por otra parte, excesivo énfasis en la (posible) refutación teórica de la concepción clásica del tiempo. (Santo Tomás, por ejemplo, procedería de otro modo: conciliando —*Summa theol.* I, qu. 46; *Summa contra gentiles* II, etc.— tentativamente la física aristotélica con el Génesis. O lo que es igual, reinterpretando la cosa de acuerdo con una de sus aristas posibles: la de la no incompatibilidad entre la teoría del movimiento continuo y el punto de vista creacionista.) La condena agustiniana de esos «perversos que caminan en círculo» es más bien de orden «moral». Se trata de una condena de sus supuestos morales desde los judeo-cristianos. Y, muy especialmente, desde el de la esperanza cristiana, que él opone a la desesperanza clásica: esa desesperanza que necesariamente tiene que dar de sí, según se razona en *De civitate Dei,* la concepción clásica. Como ha escrito Karl Löwith: «Sobre la base de un perpetuo curso de determinados ciclos sólo podríamos esperar una rotación ciega de miseria y felicidad, es decir, de felicidad engañosa y miseria real, pero no de bienaventuranza eterna; una repetición sin fin de lo mismo, pero nada nuevo, definitivo,

redentor. La fe cristiana promete verdadera salvación y felicidad eternas a aquellos que aman a Dios, mientras que la doctrina atea de los ciclos paraliza la esperanza y el amor[74].

El enfoque agustiniano del problema tuvo —como es bien sabido— una notable influencia. Hacia el 418 Osorio escribió, por ejemplo, sus *Historias adversus paganos,* obra literalmente asumible como continuadora de la empresa —en última instancia apologética— de San Agustín. Aunque, como también se ha dicho, Osorio fuera más cuidadoso de los detalles específicamente históricos que su maestro, por mucho que para él la «historia profana» tampoco fuera significativa en sí misma, sino «en el mejor de los casos un reflejo fragmentario de su sustancia suprahistórica que está fijada por un comienzo sagrado, un centro sagrado y un final sagrado»[75]. Orígenes hace suya, por otra parte, si bien en el marco, desde luego, de una y la misma «historia de salvación», el esquema eusebiano de los cuatro imperios o reinos, identificando el Romano con el último de ellos: el correspondiente al final de los tiempos. Lo que —con su glorificación implícita de un imperio «mundano»— no dejaba de contrastar con el escepticismo agustiniano ante la *civitas terrena.* (Posteriormente se produciría la *traslatio* del Imperio Romano, en este mismo sentido, al de los francos).

* * *

La teología agustiniana de la historia influyó asimismo en la Francia del siglo XII —momento de florecimiento de la escolástica racionalista y momento, también, de la guerra de las investiduras— en figuras como, muy centralmente, la de Hugo de San Víctor. Para este autor había, en efecto, que distinguir —una vez más— entre el enfoque pagano y el cristiano, entre la *opus conditiones* de los paganos y la *opus restaurationes* revelada en las Sagradas Escrituras: la obra soteriológica del Logos. Muy de acuerdo con toda una tradición que hemos ido reconstru-

---

[74] Karl Löwith, ob. cit., pág. 199.
[75] Ibíd., pág. 219.

yendo ya, Hugo de San Víctor venía asimismo a proponer una periodización —perfectamente tradicional— de la historia, de acuerdo con tres *tempora* (*ante legem, sub-lege* y *sub gratia)* y seis *aetates.* Al igual que San Agustín, por otra parte, Hugo de San Víctor renunciaba a fijar temporalmente el Milenio. Se limitó a cifrar *su comienzo,* en la Pasión[76].

Con todos estos planteamientos —tan agustinianos— entronca igualmente Otto von Freising, autor de una estimada *Chronica sive Historia duabus civitatibus*[77]. La periodización histórica de este famoso cronógrafo, introductor de la lógica aristotélica en Alemania[78], es presentada en el marco superior de la superación del Imperio Mundano por el de Cristo. Una superación consumada en tres fases: en la primera, este Imperio yace bajo el yugo de los príncipes paganos; en la segunda, pasa a convertirse, bajo Teodorico y Constantino, en *ecclesia* y *civitas permixta,* donde coexisten papas y príncipes, si bien en esta segunda fase el Imperio de Cristo consigue el dominio sobre los Imperios Mundanos, por una parte, y por otra, ofrece el espacio temporal idóneo para la Revelación de Dios como Señor del Mundo. La tercera se identifica con el final de los tiempos: tercer estadio genuinamente extra-histórico en el que la ascensión de la *civitas Christi* al *status beatus* y *perfectus* es paralela a la decadencia de la *civitas perversa,* que se hunde en el *status misserrimus* después del Juicio[79].

Otto von Freising ve síntomas de la inminencia del Final en datos de su tiempo, tiempo de *mutatio.* En la guerra de las

---

[76] Cfr. J.P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus,* Series II, Ecclesia latina 1-221, París 1841-1864. concretamente 175,11; 176, 777, 204, 183, etc.

[77] *Ottonis episcopi Frisigensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus,* ed. de A. Hoffmeister, Hanóver-Leipzig, 1912 (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum).

[78] Cfr. Martin Grabman, *Die Geschichte der Scholastischen Methode,* vol. II, Berlín, Akademie Verlag, 1957, págs. 70 y sigs.

[79] Otto von Freising, Chron, VIII, Prol., IV, 3 y sigs.; Prol. de IV, V, VIII, etc. Sobre esta figura, véase el trabajo de J. Schmidling, «Die Geschichtsphilosophie Ottos v. Freising» en *Phil-Jahrbücher der Görres-Gesellschaft,* vol. XVIII, 1905.

investiduras, por ejemplo. Desde un prisma pesimista en lo que afecta a lo «profano», Otto von Freising se interesa, sobre todo, cuando «hace historia», por las calamidades, por el caos del flujo histórico, por lo azaroso de los acontecimientos y el carácter arbitrario de los actos humanos. Y ello hasta tal punto que a propósito de su obra prefiere, en ocasiones, hablar más bien de «tragedias» que de «historias»[80]. Aunque, claro es, Otto von Freising no deja de creer en una verdad, en *la* verdad de la historia. Una verdad que —muy teológicamente— asume como de orden fundamentalmente «moral». Porque esta verdad es tal desde la precisa perspectiva —como no podía ser de otro modo en este marco— de la «edad final». Esa edad que da —justamente— su *sentido* a la historia… Esa edad que justifica —más allá del caos y del azar de la ciudad terrestre, un caos y un azar que para el obispo de Freising son literalmente ininteligibles[81]— la esperanza.

Surge, pues, en todo este contexto —y alimentada por sus supuestos teológicos básicos— una identificación entre «final» (tiempo final y Final del Tiempo) y «plenitud» literalmente escatológica. Con diferentes traducciones en lo relativo a la periodización de la historia. Y con relación creciente, también, con las raíces apocalípticas —preagustinianas, por tanto— de todo este implícito y explícito «milenarismo». A las periodizaciones que vimos ya cabría añadir, por ejemplo, la desarrollada en base al modelo de la Santísima Trinidad: tres personas/tres épocas. La historia sería así el decurso progresivo de la Revelación de Dios, consumado, como *opus divinum* que es, en la «época del Espíritu». Siempre el Futuro, pues, como dador de sentido. La historia como hogar, también, del progreso. Esa idea que, secularizada, heredaría luego la (al fin) «filosofía de la historia».

---

[80] Ob. cit., Prol. a I y V; VI, 36; VII, 34; I, 5; II, 32, etc. (Se ha tenido muy en cuenta para lo anterior el correspondiente apartado de la voz *Geschichte, Historie* del ya citado *Wörterbuch* de Ritter.)

[81] Resulta muy ilustradora la siguiente cita —transcrita por Emilio Lledó, ob. cit., pág. 138—: «¿Cómo vamos a dar cuenta de las cosas que no comprendemos? Son iguales que los planes divinos, que también escapan a nuestro entendimiento.»

Aquí habría que citar a figuras como las de Rupert von Deutz, Gerhoh von Reichersberg, Anselm von Havelsberg… De una tradición, en fin, que en Joaquín de Fiore consumaría su plenitud en clave, precisamente, apocalíptica. Viraje este respecto de los planteamientos más ortodoxamente agustinianos que acaso merezca, por tanto, algo más de atención.

* * *

Pocas tesis tan sugestivas como la de la consumación inminente de los Tiempos: esa llegada del Final, tan anunciada por la tradición apocalíptica, que fascina precisamente por lo absoluto de su noticia. Que en los momentos de fermento espiritual, de «crisis», como los vividos por Joaquín de Fiore, hayan cobrado vida nueva tales tesis, y ello bajo las máscaras más diversas, es cosa que va de suyo. Habría, por otra parte, que recordar cuadros difícilmente olvidables de la época a la que ahora dedicamos nuestra atención. Tan difícilmente olvidables como, por ejemplo, el trazado por Huizinga en su *Otoño de la Edad Media*[82]. Porque lo que todas estas radicalizaciones de la perspectiva apocalíptica plantean es, sin duda, uno de los problemas más interesantes de todo este conjunto de tópicos teológicos —más inviscerados aún de lo que a primera vista podría parecer en la raíz última de nuestra columna vertebral cultural— que venimos considerando en este apartado de nuestro trabajo.

Tópico formulable entre interrogantes: erguida al fin la Cristiandad sobre el Paganismo, triunfante —incluso, y sobre todo, en el orden mundano— la Buena Nueva, ¿qué sentido tiene el *tiempo* de que disponemos? ¿Por qué y para qué prolon-

[82] J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media,* trad. cast. de J. Gaos, Buenos Aires, Rev. de Oc., Argentina, 1947. La obra de Huizinga ofrece un vívido cuadro de los siglos XIV y XV. Aunque Joaquín de Fiore es algo anterior, creemos que la suya es una figura muy propia de ese «otoño»… o de sus primeras convulsiones.

gar el plazo temporal que media entre ese Triunfo y la anhelada Consumación?

De acuerdo con las pautas metahistóricas de la Revelación de San Juan y su interpretación canónica —de la que hay presencia viva en el propio San Agustín, como vimos—, ese tiempo intermedio es tiempo *eclesial*, tiempo de difusión del Evangelio, tiempo de extensión de una Norma, la del Nuevo Testamento, sucesor y superador del Viejo, llamada a durar hasta el momento mismo de la Consumación: hasta el Final de los Tiempos. Como estaba asimismo llamada a durar hasta dicho Final la Iglesia Católica Romana, representante genuina de Dios sobre la Tierra.

Joaquín de Fiore[83], de la Orden del Cister, obedeciendo los designios de una inspiración que vino a iluminarle pasó, haciendo suyo y radicalizando el texto de San Juan, el «Evangelio Eterno», a introducir notables modificaciones en este esquema tradicional, aunque sin salirse nunca de su espíritu último. Una relativa al *status* mismo de esa Iglesia que confería —mediatamente, como acabamos de ver— un sentido al tiempo intermedio o «mundano», un tiempo una y otra vez puesto en cuestión al hilo de las crisis y conmociones históricas, como es bien imaginable.

Para Joaquín de Fiore la Iglesia no sería ya, en el estadio último de la historia, no debería ser una jerarquía de faz también mundana. Sería, simplemente, una comunidad monástica de santos, sucesores y herederos de San Benito, llamado —en su condición de «Iglesia verdadera»— a salvar un mundo en decadencia, un mundo en desintegración, un mundo corrupto…

---

[83] Para Joaquín de Fiore, véase H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris,* Leipzig, 1927; E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore: I Tempi, la vita, il messagio,* Roma, 1931; E. Benz, «Die Kategorien der religiösen Geschichsdeutung Joachims», *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 3 Folge, I. He aquí, por otra parte, sus obras fundamentales: *Concordia veteris et novi Testamenti, Expositio super Apocalipsim; Psalterium decem chodarum,* de las que no hay edición crítica. Sí la hay, en cambio, con introducción de E. Buonaiuti, de: *Tractatus super quator evangelia* y *Scritti minori,* Roma, 1930 y 1936, respectivamente.

Una comunidad que no precisaría de jerarquías, ni de sacramentos, ni siquiera de teología: con la regla franciscana —sustancia máxima del Evangelio— tendría bastante.

La otra, no menos importante —es más: determinante incluso de la primera—, afectaba a la historia misma o historia de (la) salvación, a la entera comprensión del proceso histórico y su periodización y ordenación epocal. Una (nueva) comprensión dependiente asimismo, por supuesto, de aquella revelación y del posterior desarrollo, por parte de Joaquín de Fiore, de los «contenidos significativos» de los Testamentos, de la interpretación de sus símbolos y figuras —una interpretación exegética, sí, pero también fuertemente alegórica y tipológica— y del desarrollo de su lógica histórica.

En base a esta interpretación y este desarrollo Joaquín de Fiore vino, en efecto, a dividir la historia en tres grandes órdenes epocales, de los que —recogiendo un enfoque ya casi paradigmático— cada uno venía a ser la manifestación de una de las Personas de la Santísima Trinidad: el orden del Padre, el orden del Hijo y el orden del Espíritu Santo. El origen de este último pasó a ser cifrado, por otra parte, por Joaquín de Fiore, no en la Resurrección de Cristo, sino en su presente (finales del XII), un presente retrotraíble incluso —aunque silenciosamente— a la aparición misma de San Benito.

A partir de este presente y, en esa nueva época que venía a abrirse, ocurriría el fin. Esto es: «la liberación de la plena libertad final del Espíritu». Su consumación coincidiría, pues, y en cualquier caso, con el Final de los Tiempos: con la reaparición de Elías[84].

En la visión de Joaquín de Fiore, todas estas etapas u órdenes epocales habían venido solapándose entre sí, al menos durante cierto tiempo, dado que jamás el final de uno de ellos había coincidido exactamente con el comienzo de otro. Estos órdenes venían, por otra parte, a ser semantizados también de modo «espiritual» por Joaquín de Fiore: el primero, el de los casados, posee *scientia* y la laboriosidad y el trabajo son sus actividades

---

[84] Cfr. Karl Löwith, ob. cit., págs. 179 y sigs.

determinantes; el segundo, de los clérigos, posee *sapientia:* lo suyo es el estudio y la disciplina; el tercero, de los monjes, posee *plenitudo intellectus:* lo suyo es la contemplación y la alabanza. Si el primer orden es regido por el Padre y el segundo por el Hijo, el último —que Joaquín de Fiore sitúa, como ya dijimos, en sus comienzos, en su propia contemporaneidad— cae bajo el cetro del Espíritu de la Verdad. El curso que lleva de uno a otro, consumándose en el tercero, es de curso *progresivo:* Joaquín de Fiore interpreta la historia de (la) salvación como un progreso, como una *consumatio* que es, a la vez, *designatio*[85]. Un progreso, en fin, de pautas contenidas ya en el Viejo Testamento, que anticipa los acontecimientos que se relatan en los Nuevos, al igual que éstos pofetizan ya la Época del Espíritu. Por lo demás, la propia historia de la Iglesia pasaba a ser interpretada por los joaquinistas de acuerdo con la simbología del Nuevo Testamento, con la sucesión de figuras y visiones «significativas», «anticipadoras» y «modélicas» tan alegóricamente por él propuestas.

Los sucesores de Joaquín de Fiore, extremando la intención apocalíptica de este enfoque, llegaron incluso a poner fecha a la Consumación y nombre al Anti-Cristo: 1260 y Federico II, respectivamente.

En Joaquín de Fiore la teología de la historia cuyas líneas maestras estamos considerando llega, pues, a su consumación. A una consumación incluso «excesiva»… La concepción del decurso histórico como un proceso/progreso —«de salvación»— teológicamente orientado, la hermeneútica y periodización de ese proceso en clave estricta y literalmente religiosa, esto es, determinado por las Sagradas Escrituras; la centralidad confe-

---

[85] Como se ve, el esquema escatológico de Joaquín de Fiore debe más al de los Cuatro Reinos —rastreable ya en Daniel— que al del modelo de los días de la semana. Y ello por mucho que ahora viniera presentado por recurso a otra pauta: la Santísima Trinidad. En cualquier caso, la Patrística primitiva conocía ya el origen judaico de todos estos milenarismos apocalípticos, que, por extremarse en herejías como, por ejemplo, la del montanismo, fueron provocando ese despego respecto de la datación del Milenio que prevalece en figuras como San Agustín.

rida a la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo, esa Iglesia determinante del sentido mismo del tiempo histórico —ya que no de su Sentido, que habría que cifrar en Quien queda fuera del Tiempo—, que pasa a ser «tiempo eclesial», «tiempo de salvación»… Todo ello, sustancia misma de la tradición que estamos considerando, está en Joaquín de Fiore. Y asume en él un acento profético, mesiánico y reduplicativamente escatológico del que acaso no sea exagerado decir que, en cuanto tal acento, lleva el enfoque teológico de la historia a su verdadero «límite». Sus tesis fueron, en efecto, condenadas[86].

* * *

El largo período que acabamos de considerar es rico, pues, en reflexiones sobre la historia y su significado. Rico en reflexiones sobre el tiempo histórico, también, y su sentido. Reflexiones *teológicas,* desde luego, pero literalmente «aurorales» desde el punto de vista de la ulterior filosofía de la historia. En efecto: «Si puede discutirse la posible interpretación filosófica o teológica de la Ciudad de Dios de San Agustín, no puede discutirse, sin embargo, que a partir de su obra comienza en el pensamiento occidental la preocupación por la historia, llegando a actuar sobre pensadores no cristianos, que secularizan, en cierto sentido, aquello que, para el cristiano, sólo puede entenderse desde la fe. Lo que en el pensamiento cristiano era liberación de la miseria y limitaciones de la tierra, gracias a un paraíso celeste, acabará por convertirse para otros filósofos de la historia en liberación de las miserias y necesidades humanas en función de un paraíso intramundano. Pero, en el fondo, la estructura intelectual sobre la que se apoyaba este hecho era idéntica. En primer lugar, un sentido de liberación y superación, en segundo lugar, la fe

---

[86] Cfr., por ejemplo, la crítica de Santo Tomás, *Summa Theol.* II, 1, qu. 106, a 4. Se ha ocupado de esta refutación E. Benz en «Thomas von Aquin und Joaquin de Fiore», *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* LIII, 1934, págs. 53 y sigs.

en un progreso. El sentido de liberación era para el cristiano la purificación en el espíritu de los malos deseos y pasiones; para el filósofo de la historia, no cristiano, esa liberación consistía en el dominio de la materia y, por consiguiente, en una liberación, dentro del orden material, de la materia misma. El sentido del progreso, para el cristiano, se entendía como un aproximarse cada vez más a la meta suprema. Esta aproximación solo podía realizarse en la negación de la materia y en la afirmación del espíritu. La lucha ascética era, en el fondo, un avanzar hacia el último y definitivo horizonte. Fuera del cristianismo, el progreso no consistía tanto en la negación de la materia, cuanto en un paulatino proceso dialéctico en el que esa materia, en su transformación, se va doblegando y acomodando a los deseos humanos. La presencia del pensamiento cristiano ha sido decisiva para el nacimiento de la conciencia histórica»[87].

Si importante resulta, pues, todo este período en cuanto marco teológico-genético de la filosofía de la historia, en el orden de la autoconsciencia historiográfica, sin embargo —es decir, en el del avance tanto de la propia *historia rerum gestarum* como de su metodología específica—, ya lo resulta mucho menos. Por supuesto que la incipiente teología cristiana de los primeros tiempos hereda el concepto clásico de «historia», y lo usa en el sentido de «narración» y «acontecimiento» —como vemos, por ejemplo, que ocurre en Tertuliano y Cipriano[88]—. En Orígenes se habla de los antiguos libros de historia —*historiarum longa ac diversa volumina*— en tono encomiástico, asimismo[89]. Pronto este término pasa, sin embargo, a cargarse de connotaciones exegéticas. Y en el propio Orígenes, y en él de modo fuertemente alegórico, puede rastrearse este paso de «historia» a «interpretacion», de crónica e informe de las *res*

---

[87] Lledó, E., ob. cit., págs. 135-136.

[88] Tertuliano, *Apol.* XI, IV; *De an.* XXIII, 4; *Ad nationes* I, 10, 46; *De spect.*, X, 13. Cipriano, *Ep.* 75, 10.

[89] Orígenes, en J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus,* Series I, Ecclesia graeca 1-167n, (con trad. latina), París: 1857-1912, 12, 1341; 12, 194, etc.

gestae a hermeneútica de las Sagradas Escrituras —en el superior marco, claro es, de una concepción teológica del acontecer histórico como *Heilgeschechen*—.

La Escuela de exegetas de Antioquía trabajó, por ejemplo, en la Biblia entendida *historialiter:* en los acontecimientos del Viejo Testamento «descifrábanse» anticipaciones de los del Nuevo. Con ello quedaba confirmada la instancia profética del Libro, la remisión del hecho a su consumación futura: *sub figuralitate historiae*[90].

En este sentido se habla, en fin, de modo general —y no necesariamente con las connotaciones alegóricas que la cosa tiene en Orígenes, desde luego—, durante la Edad Media, de *simplex et vera historia.* Y a este juego lingüístico corresponden también los usos de «historia» en los apologistas, por supuesto (Clemente de Roma, Ireneo, etc.). Y de cronologistas como Eusebio, quien confirió a su *Crónica* el rótulo, precisamente, de παντοδαπή ἱστορία, esa ἱστορία que vino, como es bien sabido, a desembocar, como sólo podía hacerlo bajo el signo de la Cruz, en «historia universal», καθόλομ ἱστορία. Por lo demás, en este contexto hasta el propio Moisés llegaría a recibir el calificativo de *storiographus*[91].

Lo que no autoriza, de todos modos, a ignorar la existencia en todo este contexto temporal e ideológico de reflexiones «metacientíficas» sobre la *historia rerum gestarum* no necesariamente obedientes a la superior consideración teológica del decurso histórico —es decir: no necesariamente internas a la preocupación exegética, apologética o teológica *tout court*— y de trabajos concretos de historia «profana». Como procuraremos no hacer, entrando en este otro aspecto de la cuestión.

---

[90] Fabius Planciades Fulgentius, *Opera* R. Helm ed., 1898, 90, 1.

[91] *De trin.* I, 31. Cfr. Isidoro, en J. P. Migne, ed. ob. cit., Series II, 82, 122, etc.

1.3. *De la historiografía medieval a la historia humanística*

Nada más alejado de lo que desde perspectivas actuales podríamos llamar «historia científica» que la historiografía de la Edad Media. Una parte considerable del discurso histórico de este período viene conformada por la mera transcripción de la narración bíblica, a la que se alleguen materiales de la mitología clásica, los mitos paganos son alojados en un contexto bíblico y el conjunto pasa a ser trenzado con unas tradiciones nacionales no menos fabulosas. Como bien cabrá imaginar, el peso de esa intención exegética, apologética o teológico-histórica a que nos hemos referido fue asimismo determinante de la naturaleza del discurso histórico medieval en su vertiente —incluso— «profana».

En la historiografía hispánica, por ejemplo, este género de construcciones prevaleció hasta fecha muy tardía. En la *Crónica de España* de Ocampo puede leerse, por ejemplo, cómo Túbal vino a España 142 años después del diluvio y decidió establecerse en estas tierras porque eran tan fértiles que hasta las yeguas concebían del aire. Y todo ello en unos tiempos en que, de creer a Ocampo, los bosques de la Península estaban poblados de centauros, faunos y sátiros. Y no solo eso, porque incluso en la *Historia de España* del padre Mariana, que fue la interpretación básica y universalmente admitida de nuestro pasado por lo menos hasta mediados del XIX, cuando la de Lafuente la reemplazó en esta función, se habla con toda seriedad de Pan como aquél en virtud de quien nuestra península tomó el nombre de Pania, origen —a través de Spania— del actual de España.

Este ensamblaje de mitos dejaba campo abierto a la fabulación, claro es. Un ejemplo muchas veces citado en contextos analíticos de las consecuencias de esta práctica fabuladora es —sin salirnos de la historiografía hispánica— el de Annio de Viterbo, que se inventó la historia de Beroso, tomada como artículo de fe por generaciones de historiadores. Así fue surgiendo, pues, toda una literatura de cronicones falsos, de supuestos textos romanos o visigóticos, que venían a llenar de manera plausible las lagunas

del conocimiento histórico. Plausible de acuerdo con las concepciones históricas vigentes entonces, claro es, aunque resulte cuanto menos «extraña» para nuestros criterios actuales.

Al lado de esta tradición de grandes síntesis históricas, de carácter generalmente eclesiástico, la historiografía de fines de la Edad Media (y comienzos de la Moderna) conoce dos géneros de menor categoría intelectual, en la estimación de la época, como son el de la crónica (generalmente familiar o personal, relatando los hechos de una dinastía nobiliaria o las gestas de un caudillo) y el del diario en que un analista apuntaba todo cuanto de notable acontecía a su alrededor, desde los grandes sucesos políticos y militares, a las hambres, los temporales o los prodigios de todo género. Esta última clase de escritos históricos, la de menor estima intelectual en su tiempo, es la única que nos da, ocasionalmente, algún testimonio de la vida popular, alguna indicación de los problemas que afectaban globalmente a las sociedades a quien se refieren.

No mucho más habría que decir a propósito de la consciencia metodológica de estos historiadores, a pesar, desde luego, de que se hable incluso de un «primer tratado de metodología de la historia» a propósito de una obra tan temprana como la de Luciano[92], por ejemplo. Es más, habría incluso que recordar —por tratarse de un dato significativo de cara a la valoración de la autoconsciencia metacientífica medieval a propósito de la historia— que ningún autor medieval importante incluía la historia como rama *específica* en el apartado de las artes liberales. San Agustín e Isidoro de Sevilla la allegaban a la gramática, que venía a ser definida como auxiliar, en sentido eminente, de la historia —por su valor instrumental de cara a la interpretación de las fuentes—. Lo que no impide, claro es, que para San Agustín la historia tuviera un valor eminentemente exegético: lo que a este respecto le importaba era la lectura, precisamente, de la Biblia en cuanto historia, en cuanto *narratio rerum proprie gestarum* y pauta de «objetividad», ya que recomendaba alle-

[92] *Luciani Samosatensis Opera, ex recognitione Caroli Jacobitz,* vol. II, Leipzig, Teubner, 1973, págs, 1-30.

garse, a propósito de los Evangelios, a su (la) *veritas historiae*[93]. Ambigüedad, pues, en la valoración de la *historia rerum gestarum:* unas veces es definida como cuerpo de saber importante para toda formación cultural digna de ese nombre y otras es, simplemente, subordinada a la labor exegética como tal —mucho más estimada, claro es.

Para San Isidoro de Sevilla la historia tiene no poco que ver con el arte de la memoria. Ayuda a conservar el recuerdo del pasado: de cuanto realmente importante ocurrió en el pasado. De ahí el nombre que San Isidoro asigna a las obras de historia: *monumenta.* Así calificadas, las divide en tres clases: efemérides (o diarios), calendarios (relativos a los sucesos ocurridos a lo largo de algunos meses) y anales. La historia como tal reconstruye los sucesos de muchos años. Y los reconstruye *verazmente* a diferencia —y con ello San Isidoro recoge una distinción de Cicerón— de la *fábula* y de los *argumentos,* que inciden sobre lo falso, lo no real, y lo meramente posible, respectivamente[94].

Desde el punto de vista de la retórica medieval, por otra parte, la historia es concebida como *narratio.* Una *narratio* de lo ocurrido que debe ser veraz, obviamente, en su tarea de dar *notitia rerum.* Una noticia de las *circumstantiae* capaz de integrarlas en un todo más o menos coherente. De ahí los calificativos a aplicarle: *vera, brevis, dilucida, probabilis.* Y las expresiones con que podemos encontrarnos en este contexto: *vera lex historiae, fama, series, cursus temporum, dignitas* (de los acontecimientos y personajes a «historiar»), *exempla,* etc[95].

En esta incipiente consciencia metodológica figura, en cualquier caso, muy centralmente, la aspiración a la «veracidad», es decir: a la «objetividad», ya enfatizada por el propio Tucídides. Una aspiración que llevaría a Otto von Freising, por ejemplo, a recuperar las connotaciones «sensistas» de la ἱστορία griega,

---

93 *De civil. Dei*, XIII, 21.

94 *Etymol.* I, 41, 44. Cfr. asimismo, J. P. Migne, et., ob. cit., Series II, 82, 122 b y sigs.

95 C. Halm, *Rhetores latino minores,* 1863, 202, 486, 84. (Para más datos, cfr. la voz correspondiente del citado *Wörterbuch* de Ritter.)

remitiendo, al definirla, a su significado auroral: ver, llegar a la verdad/objetividad en la narración y dibujo de los hechos. Aunque en el obispo de Freising la voz «verdad» viniera asimismo cargada de connotaciones teológico-morales[96].

En esta estela, Luitpando de Cremona distinguiría entre el conocimiento mediato que nos procuran los historiadores y el inmediato: ese conocimiento —mucho más fiable— que nos procuramos a nosotros mismos cuando somos testigos de tales o cuales hechos[97].

Paralelamente a esta preocupación habría, en fin, que catalogar otra no menos significativa: la preocupación por la «utilidad» de la historia, por su condición de «consejera», de posibilitadora de la necesaria tarea de «prever» —ya apuntada por los historiadores clásicos, como se recordará—. Por esa condición, digámoslo con el rótulo consagrado, de la historia como «maestra de la vida». Tópico este metahistórico con el que volveremos a encontrarnos en el período seguidamente analizado, no en vano conceptualizado —y aún acaso vivido por algunos— como recuperador del clasicismo.

* * *

Desde el Renacimiento al siglo XVIII y paralelamente al discurrir de la progresiva fijación del concepto de historia, en unos términos a los que después tendremos que referirnos, una serie de procesos de ruptura con la vieja historiografía irían alumbrando unas concepciones nuevas. La primera fase de esta ruptura está representada por la *historiografía humanística.* Hasta hace poco era frecuente una concepción culturalista y muy formal de lo que vino a representar esta corriente historiográfica, una corriente con la que por vez primera la historiografía se ha-

---

96 Otto von Freising, *Gesta Friderici I imperatoris,* ed. de G. Waitzny D. de Simson, libro II, cap. 41, Hanóver-Leipzig, 1912, pág. 150. Asimismo, págs. 5, 6, 8, Libro V, cap. 36, pág. 260, etc. (Cfr. Emilio Lledó, ob. cit., págs. 137 y sigs.)

97 L. de C., *Werke,* ed. de J. Becker, 1915. Antapodosis, proemio, pág. 3.

bría constituido en género independiente —en un sentido en el que nunca pudo serlo, por razones que ya nos son conocidas, la historiografía medieval—. Sus modelos serían, sobre todo, Tito Livio y Salustio. Y su fundamentación teórica, los escritos de Cicerón. Sobre todo *De oratore,* obra en la que se habla de la importancia decisiva de la veracidad —ese viejo *desideratum* historiográfico— y de la necesidad de que el historiador muestre «non solum quid actum aut dictum est, sed etiam quomodo». Todo ello en el marco de la usual interpretación del Renacimiento como «vuelta a la antigüedad greco-romana», interpretación que, evidentemente, «encierra, con una parte de verdad, una elemental simplificación»[98].

Ahora bien —continúa esta interpretación de la cosa—, como los objetivos que se proponían los historiadores humanistas eran de tipo moral, y como sus libros imitaban servilmente los modelos clásicos, la forma en que se planteaban el problema de la verdad quedaba altamente condicionada. Que la dimensión psicológica de sus personajes se expresase por medio de elaborados discursos que inventaba el propio historiador no les parecía, pongamos por caso, falso. Cosa lógica, desde luego, porque si la finalidad de la historia era dar enseñanza moral «per exempla» —como corresponde a una historia que es «maestra de la vida»—, su verdad o mentira tenían que referirse a esta dimensión y no a la exactitud con que fuesen referidos los acontecimientos y las palabras. Con lo que en ellos operaría, con rasgos incluso acentuados, esa ambigüedad, que ya nos es bien conocida, de la vieja aspiración a la veracidad, una veracidad unas veces concebida como «objetividad» buscada, y otras como edificación moral, teológica, etc.

Dos serían, en cualquier caso, las aportaciones que habrían hecho los humanistas a la constitución de la nueva ciencia histórica. La primera, como vimos, la dignificación literaria del género. La segunda, y más importante, sin duda, su presunta *laicización* del mismo. Porque al poner el énfasis en la capacidad humana de ejercer la virtud y evitar el vicio, remitían al

---

[98] Lledó, E. ob. cit., pág. 139.

mismo tiempo a la concepción del proceso histórico como *obra humana,* como proceso/progreso ya no vicario de un puro *Heilgeschehen.* Y ello por mucho que no dejaran de ser conscientes de lo limitado del dominio humano sobre los acontecimientos, de la importancia del factor «fortuna», etc. Sólo que la formalización retórico-literaria de la historia y su servil dependencia de los modelos clásicos habría amenazado su función como fuente de enseñanzas políticas y la realidad política, salvada, con todo, finalmente por obra de Maquiavelo y de Guicciardini.

Esta visión tradicional —a cuyos aspectos más técnicos nos referiremos enseguida a propósito del curso histórico-evolutivo del concepto mismo de «historia» y sus usos en este período— ha sido enteramente renovada por Hans Baron, quien ha mostrado que, en medio del juego de fuerzas que conducían a la sociedad italiana hacia las transformaciones que habitualmente asociamos con el Renacimiento, cuando parecía impensable el ascenso de la tiranía —y del absolutismo— varias de las ciudades-estado supervivientes riñeron en el tránsito del siglo XIV al XV, bajo el liderazgo de Florencia, toda una batalla contra la misma. Y consiguieron evitar que en el Norte y Centro de Italia apareciese una monarquía centralizada. Lograron, en fin, que la libertad republicana de las ciudades-estado sobreviviese en la Italia del Renacimiento como uno de sus elementos vitales.

La consciencia de la significación histórica de esta lucha fue una *fuente de estímulo* —argumenta Baron— para el pensamiento y la cultura de Florencia. «Fue la doble experiencia de la secularización de la política y del ascenso de una ciudad-estado republicana al lugar más destacado de la escena italiana lo que causó una revolución en las concepciones político-históricas de los florentinos: la historia y la naturaleza del Imperio fueron consideradas por vez primera sin disfraces medievales y teológicos. La obra de los emperadores romanos de la Antigüedad libres de la suposición de que en la historia del Imperio había que reconocer la mano de Dios, fue valorada pensando en la libertad cívica. César debía ser juzgado, no como el fundador de un orden universal querido por Dios, sino por las consecuencias que su ambición política había tenido para la libertad y las

energías cívicas del pueblo romano». En la *Laudatio Florentini Urbis,* escrita bajo el influjo de la victoria alcanzada sobre la tiranía, en la persona de Giangaleazzo Visconti, percibe Baron una obra que ha cruzado los umbrales que separan la Edad Media del Renacimiento[99].

Frente al humanismo del tópico culturalista, definido exclusivamente por unos rasgos formales, este «humanismo cívico» representa una corriente viva que discurre de Bruno a Savonarola, a Maquiavelo o a Guicciardini, defensores de la libertad republicana (aunque sus concepciones acerca de la orientación republicana deseable fueran muy distintas) en un mundo en el que se anunciaba el triunfo del absolutismo y en el que estos primeros anuncios de revolución burguesa, surgidos en una sociedad que aún no se había transformado en la media necesaria, serían aplastados sin piedad, como ocurriría, a comienzos del XVI, con la revolución de las Comunidades de Castilla. Así puede explicarse la paradoja de que estos hombres, y estos movimientos, parezcan retrógados cuando se les contempla desde el punto de vista del absolutismo triunfante y que tantos observadores se hayan dejado engañar, por no saber advertir que lo que representaron en la realidad fueron brotes prematuros de algo mucho más nuevo y progresivo que el absolutismo monárquico.

Particular interés tiene en este contexto, como es obvio, Maquiavelo, cuya obra representa la culminación de las tendencias del humanismo cívico. Maquiavelo interpreta la historia de acuerdo con unas pautas y coordenadas estrictamente humanas —lejos, pues, del providencialismo y del aliento apocalíptico de la historiografía medieval—, pero no en el sentido individual y moralizante que a veces se le atribuye, sino en una dimensión social. Maquiavelo introduce, desde luego, dos factores explicativos del decurso histórico llamados a tener gran fortuna: «la razón de estado como algo autónomo e inmanente

---

[99] Baron, H., *The crisis of the early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny,* 2 vols. Princeton, 1955 (4, 5).

y la causalidad psicológica»[100]. Pero siempre en el marco, como hemos dicho, de una «historia social» *avant la lettre.* Una historia elaborada, en fin, desde *un talante racionalista* —verdadera condición de posibilidad de la buscada objetividad— para el que suele allegársele a Maquiavelo un notable precedente clásico: Tucídides[101].

Nada más empobrecedor, en cualquier caso, que interpretar a Maquiavelo, en lo que aquí nos importa, exclusivamente por *El Príncipe,* que el propio autor calificaba de «opuscolo» o de «ghiribizzo». Tomemos mejor las *histoire fiorentine.* Veremos allí como nos anuncia su propósito de interpretar la historia de Florencia atendiendo a sus divisiones interiores, a los conflictos sociales que se han producido en su seno, su propósito, en fin, de no limitarse a presentar los enfrentamientos de los florentinos con otros pueblos. Estas trágicas divisiones de las cuales «ne nacquero tante morti, tanto esili, tante destruzioni di famiglie, quante mai ne nascessero in alcuna cittá della quale si abbia memoria», explican —para Maquiavelo— los fracasos de la república. Divisiones de las que son culpables todos, los nobles porque pretenden mandar y los populares porque no desean obedecer y que llevan a una trágica oscilación entre «la servitú e la licenza». El ideal de Maquiavelo —lo apunta claramente a comienzos del libro IV— es una república en que buenas leyes permitan una convivencia social: «allora é che quella cittá si pué chiamare libera e quello atato si puó stabile e fermo giudicare: perché sendo sopra buena leggi e buoni ordini fondato, non ha necessitá della virtú di uno uomo come hanno gli altri, che lo mantenga»[102]. Estos problemas de análisis de la sociedad florentina importan mucho más a Maquiavelo que los problemas formales y literarios, de modo que es posible verlos, en ocasiones, empleando de forma burlesca las fórmulas huma-

---

[100] Lledó, E., ob. cit.. pág. 139.

[101] Cfr. Karl Reinhardt, *Thukydides und Macchiavelli (Vermächtnis der Antike),* Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1960, especialmente el capítulo dedicado a esta comparación, págs. 184-218.

[102] En Maquiavelo, *Tutte le opere,* ed. de M. Martelli, Florencia, Sansoni, 1971.

nísticas. Lo que no es de extrañar en el autor de *La mandragola* y de los *Canti carnascialeschi.*

Guicciardini proseguiría, en su *Storia d'Italia,* esta renovación de la historia. Con una nueva exigencia de rigor en las fuentes, desde luego, pero desde una misma intención de sacar lecciones políticas de los hechos narrados, aunque para este hombre, que había visto fracasar sus grandes sueños de emancipación itálica, la mayor de las lecciones de la historia fuera la de mostrar el imperio de la fortuna sobre las cosas humanas: «a quanta instabilitá, né altrimenti che uno mare concitato da venti, siano sottoposte le cose umane»[103]. Como es bien sabido, Guicciardini ha sido altamente valorado. Para Gilbert, por ejemplo, la *Storia d'Italia* es «la última gran obra histórica construida según el esquema clásico y la primera gran obra de la historiografía moderna»[104]. Sea como fuere, sí parece, al menos, innegable que los principios inspiradores de Maquiavelo y Guicciardini dejaron honda huella. La idea de que la historia podía usarse como fuente de conocimiento político seguía siendo usada, en efecto, en el siglo XVII por un hombre como Luis Cabrera de Córdoba, quien, al retirarse de la diplomacia compuso un tratado *De historia, para entenderla y escribirla,* en que justifica así la utilidad de esta disciplina: «Uno de los medios más importantes para alcanzar la prudencia tan necesaria al principio en el arte de reinar es el conocimiento de las historias. Dan noticias de las cosas hechas, por quien se ordenan las venideras, y así para las consultas son utilísimas. El que mira la historia de los antiguos tiempos atentamente y lo que enseñan guarda, tienen luz para las cosas futuras, pues una misma manera de mundo es toda. Las que han sido vuelven, aunque debajo de diversos nombres, figuras y colores que los sabios conocen»[105].

---

[103] F. Guiciardino, *La storia d'Italia,* Florencia: Salani, 19, 1932, I, pág. 15.

[104] F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini,* loc. cit., pág, 255.

[105] Luis Cabrera de Córdoba, *De historia, para entenderla y esrcribirla* (ed. de S. Montero Díaz), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948, pág. 11.

El humanismo supuso, en cualquier caso, con su creciente interés por el arte y la ciencia de los antiguos y su desvío respecto del mero formalismo de los «dialécticos», un notable aumento del interés universitario por la historia como tal, que a mediados del siglo xv fue introducida en el trivium de las artes liberales. Claro es que esta historia no era concebida como investigación y reconstrucción científica del pasado, ni como «historia universal» en algún sentido moderno (no teológico) del término, sino más bien al modo de una disciplina próxima a la retórica a la que incumbía adoctrinar moralmente sobre la base de las antiguas obras de historia[106]. De ahí, naturalmente, el arraigado juicio sobre los límites de la «objetividad» historiográfica de la historia humanística a la que acabamos de referirnos; juicio, en cualquier caso, tal vez necesitado de revisión, como ya hemos sugerido. Sobre todo en lo que afecta a Maquiavelo y Guicciardini.

Dato innegable es, de todos modos, el del desvío —en el marco de la historiografía humanística y del concepto de historia sustentado por los llamados humanistas— del paradigma historiográfico de las Sagradas Escrituras. La *Lectura historialis* pasó, en efecto, a conceder cada vez más atención a los orígenes nacionales de los pueblos, a los asuntos y problemas internos de las ciudades, a las luchas entre príncipes, y cada vez menos —en movimiento paralelo y complementario— a la Biblia y a la historia eclesiástica[107]. Maquiavelo vendría, en efecto, y en suma, a representar la culminación —ya analizada— de este viraje.

---

[106] Cfr. J. Engel, «Die Deutsche Univertitäten und die Geschichtswissenschaft» en *His. Z.*, 189, 1959, pág. 239 y sigs. En la voz *Geschichte. Historie* del *Wörterbuch* de Ritter, de donde hemos tomado este dato, se describe muy rigurosamente esta duplicidad.

[107] Loc. cit., pág. 353.

1.4. *La aparición de la crítica histórica*

Muchos de los mitos que llenaban los viejos libros de historia no eran, de todos modos —y como bien cabrá suponer—, fábulas inocentes, sino mentiras intencionadas, destinadas a prestar apoyo a la veneración de un santuario, a la primacía de una sede o a unos derechos de origen dudoso y discutible. Tal era el caso, por ejemplo, de la supuesta *Donatio Constantini,* el documento por el que se suponía que el emperador Constantino El Grande había dividido el Imperio en dos partes y había transferido la autoridad sobre la mitad occidental a Silvestre, obispo de Roma, y a sus sucesores en la sede. Durante 500 años este documento fue tenido por auténtico y sirvió para justificar las pretensiones del Papado a ostentar una autoridad política sobre los soberanos del Occidente europeo, que vendrían a ser como sus feudatarios.

En 1431, en el Concilio de Basilea, el cardenal de Cusa indicó ya que creía que se trataba de una falsificación. Pocos años más tarde, el secretario del cardenal, Lorenzo Valla, se encontraba al servicio de los monarcas aragoneses en Nápoles, siempre en pugna con el Papado, que apoyaba a los Anjou y se creía con derecho a disponer del trono del napolitano. En este marco de tensiones, Valla fue animado a publicar un opúsculo en el que hacía un formidable ataque al documento y demostraba, de manera convincente, que se trataba de una falsificación. Con su análisis Valla descubrió uno de los principios fundamentales de la crítica histórica: el de *la unidad orgánica de una época,* que permite señalar los elementos anacrónicos que delatan la existencia de una falsificación. Hoy sabemos que Valla tenía razón, y que la *Donatio* fue fabricada hacia 760, en tiempos del Papa Paulo I, cuando éste deseaba romper los lazos que le ataban a las autoridades iconoclastas del Imperio Bizantino[108].

---

[108] Dato tomado de S. Toulmin y J. Goodfield, *The discovery of time,* Hardmonsworth, Penguin Books, 1967, págs. 125-129. En este interesante trabajo, los autores se ocupan de otro aspecto de la cuestión que también

El movimiento de la Reforma dio lugar, por otra parte, a que los «protestantes» desencadenasen una oleada de críticas contra el cúmulo de leyendas piadosas que habían pasado a integrarse en la piedad tradicional. Ello obligó a los sectores más conscientes del propio clero católico a emprender una depuración política crítica interna y condujo a la «guerra diplomática» entre los «holandistas» (jesuitas principalmente, entregados a la crítica una serie de tradiciones infundadas) y los «maurinos», en especial Mabillon, que se vieron obligados a defenderse de los excesos críticos de los holandistas, que ponían en duda la veracidad de los viejos documentos guardados en los archivos benedictinos[109].

De esta exigencia crítica nacieron la paleografía, la diplomática y una serie de disciplinas auxiliares que permitían efectuar

---

nos ha interesado aquí: *el descubrimiento del tiempo histórico.* Presos del dogmatismo bíblico los hombres seguían creyendo, en efecto, a comienzos del siglo XVII que el mundo había sido creado en el 4032 a.C. y que, como su duración estaba fijada en 6.000 años —de acuerdo con el modelo que vimos en su momento—, su término llegaría en 1968, previsión que, como no hará falta subrayar, se ha revelado como falsa. El descubrimiento de la concepción actual del tiempo se produjo paralelamente en las ciencias naturales y en las sociales. Vico habría hecho surgir una nueva forma de concebir el tiempo en la historia, como Kant lo haría en la cosmología, introduciendo en ella una dimensión historicista y evolutiva, mientras que Herder nos daría una visión evolutiva global que abarcaba toda la creación: todas las criaturas de la tierra «han aparecido en sucesión, de las piedras a los cristales, de los cristales a los metales, de éstos a las plantas, de las plantas a los animales y de éstos a los hombres, vemos ascender las formas de organización». La propia historia humana comienza entonces, pues, a ser concebida como una ascensión. Pero —como en su momento veremos— una ascensión no teleológicamente orientada en torno a una «salvación» de cuño teológico. La idea de «progreso» habría cambiado, pues, radicalmente.

[109] Convendría no olvidar, de todos modos, que reformadores tan caracterízados y centrales como Lutero y Melanchton —respecto de este último, cfr. *Corp. Ref.*, *Op. Omn.*, edit. por Bretschneider, 1834 y sigs. 11, 58— a la vez que seguían allegados a la tesis de la ejemplaridad moral (e incluso religiosa) de la historia, estaban presos de, por ejemplo, el modelo cronologizador histórico-teológico de los «cuatro reinos» de Daniel, que Melanchton describía como *procenium Dei* o de la visión del decurso histórico como espacio de la lucha de Cristo contra Satán, etc.

un análisis riguroso de los documentos. Este instrumental crítico se encontraba ya perfectamente desarrollado en el siglo XVIII y desempeñaba un papel de primer orden en la renovación de la erudición histórica. Véase, por ejemplo, en España la obra del padre Florez, y la línea de pensamiento histórico que se inicia en torno a Mayáns en Valencia[110], y continúa en Cataluña con los núcleos del monasterio de Bellpuig de les Avellanes[111], de la Universidad de Cervera[112] y de la Academia de Buenas Letras de Barcelona. Testimonio de este desarrollo nos lo dan una serie de obras de carácter metodológico[113], a la vez que los primeros intentos de investigaciones históricas elaboradas críticamente, entre los que encontramos, en lugar destacado, los temas de historia económica[114].

Sólo que en contra de lo que suele decirse con frecuencia, este progreso de la erudición y de la crítica del dato histórico no representa el único camino de avance hacia una concepción científica de la historia. Más importantes resultarían los esfuerzos por sentar las bases de una auténtica ciencia de la sociedad. Pero antes acaso convenga reflexionar sobre algunas de las con-

---

110 A. Mestre, *Historia, fueros y actitudes políticas. (Mayáns y la historiografía del XVIII),* Valencia, Ayuntamiento de Oliva, 1970.

111 E. Corredera, «La escuela histórica avellanense», en *Analecta Sacra Tarraconensisis,* XXXIV, 1961, págs. 361-386 y XXXV, 1962, págs. 183-257. Se ha publicado una reedición ampliada en Lérida, Instituto de Estudios Ilerdenses, 1971.

112 I. Casanovas, *Josep Finestres. Estudis biogràfics,* Barcelona, Dibl. Balmes, 1931.

113 Por ejemplo, las «Observaciones sobre los principios elementales de la Historia», del marqués de Llió, en las *Memorias* de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, s.a. (1756), págs. 93-667. Fr. Liciniano Sáez, *Demostración histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrían en Castilla durante el reinado del señor don Enrique IV,* Madrid, Imprenta de Sancha, 1805; A. de Capmany, *Cuestiones críticas sobre varios puntos de historia económica, política y militar,* Madrid, Imprenta Real, 1807, así como los primeros tratados de paleografía y diplomática, etc.

114 Baste citar las conocidas obras de Asso (1798), Larruga (1787-1800) o Capmany (1779-1792).

secuencias de este proceso de independización de la «historia profana» a que estamos haciendo referencia.

1.5. *La autonominación del discurso histórico-profano y el interés primero por la metodología de la historia*

Una vez «secularizado», a lo largo de un lento y trabajoso proceso —uno con el general procesor secularizador de la Europa nacida con el Renacimiento—, el discurso histórico pasó a ser clasificado y dividido en varias ramas. De acuerdo con una división común, establecida a lo largo del siglo XVI y del siglo XVII y en vigor hasta el siglo XVIII, en el marco general de la historia había que distinguir entre *historia divina, historia naturalis* e *historia civilis* o *humana (historia literaria).* Quedaba, pues, clara la diferenciación entre una *Historia sacra et ecclesiastica* y una *historia profana,* en cuanto disciplinas y, en general, ocupaciones intelectuales, diferentes[115]. Con ello pasó asimismo a poderse distinguir entre las diferentes subdivisiones posibles de la historia profana (de las naciones, de los pueblos, de las dinastías, de las artes e instituciones, etc.) Aún así, hasta bien entrado el siglo XVIII la vinculación universitaria entre la historia y la moral y la retórica estuvo de todo punto en vigor[116].

Semejante autonomización del discurso histórico —la «laicización» de la historia— trajo consigo, como no podía ser de otro modo, una nueva preocupación metacientífica por el estatuto, la metodología y, en general, la naturaleza de la historia. En este contexto hay que situar, muy centralmente, las reflexiones de ese continuador del trabajo de Maquiavelo que fue Bodino. Al menos del Maquiavelo supuestamente teorizador del «poder absoluto». Cuando Bodino escribe en obra

---

[115] Cfr. E. C. Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäen,* 1927, 22; A. Klempt, *Die säkularisierung der universalhistorische Auffassung,* 1960, etc.

[116] J. Engel, loc. cit.

—Bodino vive entre 1529 ó 1530 y 1596— el proceso de gestación del absolutismo monárquico había llegado ya a su culminación. O a su incipiente culminación, cuando menos.

Bodino escribe su célebre *Methodus ad facilem historiarum cognitione*[117] llevado de preocupaciones metodológicas, sin duda. No eran éstas, sin embargo, las determinantes de su obra. Porque lo que Bodino, hombre preocupado por el estudio comparado de las instituciones civiles, se propuso ante todo, fue elaborar una espeie de guía para el estudio de la historia, desde la consciencia —¡una vez más!— de la utilidad de la misma para una cabal formación de los estudiantes. Su *Methodus* abunda, de todos modos, en reflexiones de índole crítica y metodológica. Así, por ejemplo, su censura de la historia puramente enumerativa, caótica, laxamente narrativa, elaborada, en fin, desde nulos «principios ordenadores». O su crítica de la periodización medieval de la historia, de cuño apocalíptico. O su crítica del mito de la «edad de oro» y de la tesis de la superioridad de los antiguos sobre los modernos —plataforma de su introducción de una visión «progresiva» de la historia: del punto de vista del progreso cumulativo en los ámbitos del conocimiento y de la acción, de las ciencias y de las artes—, etc.

No menos interés tiene su división cuatripartita de la historia en una historia insegura, la humana; una historia segura (*certa),* la de las ciencias de la naturaleza; la *historia naturalis* de la tradición clásica; una historia matemática o historia más segura de la natural, dado su nivel de abstracción. Y, por último, una historia divina o historia inmutable (*cortissima),* historia segura en sentido eminente.

De todos modos, y como queda bien claro a la luz de esta clasificación, Bodino aún hace un uso excesivamente laxo del

---

[117] Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitione,* Ámsterdan, 1650. Existe una traducción inglesa accesible de esta obra, publicada en 1945 con el título *Method for the Easy Comprehension of History,* Record of Civilisation, Sources of Study, nº 37, Nueva York, Columbia Univ. Prey sigs.

término «historia». Acaso convenga recordar, no obstante, que en los primeros pasos de su tratado de metodología Bodino deja bien claro que sólo piensa ocuparse, por no creerse en condiciones de hacer sino eso, de la historia humana, a la que define, una vez caracterizada como *incerta et confusa* —por las características de su objeto, sin duda—, al modo de *rerum ante gestarum vera narratio*[118]. El proceso de diferenciación sería, obviamente, irreversible. A pesar de todo, la obra de Bodino es un testimonio eficaz de ello.

1.6. *El otro significado de la voz «historia»: la «historia naturalis»*

Otro género de reflexiones metodológicas desarrolladas durante este período —convencionalmente allegable a la Edad Moderna y, por lo tanto, coincidente, en lo que aquí nos afecta, con el período «moderno» de la historia del pensamiento— han de buscarse más bien en el marco general de esa otra dimensión semántica del término (originariamente «unificador») «historia»:[119] la recogida, por ejemplo, en el título περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι, de uno de los escritos del Corpus Aristotelicum o de alguno de los escritos de Teofastro. O, simplemente, en la expresión «historia naturalis», todavía viva, como es bien sabido, y operante a lo largo de estos siglos postrenacentistas[120]. Más

[118] Ob. cit., pág. 11.

[119] A las referencias dadas en su momento sobre el proceso de coagulación semántica del término ἱστορία habría que añadir, entre otras, las procuradas por trabajos —que abundan en lo dicho y lo enriquecen con datos interesantes— como la disertación de B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (en *Phil. Unters.*, ed. por A. Kiessling y U. v. Wilamowitz-Moellendorff, H. 29, Berlín, 1924) y el notable escrito de K. Deichgräber, «Das griechische Geschichtsbild in seiner Entwicklung zur wissenschaftlichen Historiographie», en *Der listensinnende Trug des Gottes - Vier Themen des griechischen Denkens,* Göttingen, 1952, págs. 7-56.

[120] Que —dando simplemente nombre a una actividad descriptiva y clasificatoria (taxonómica) de órganos, funciones, etc.— en modo alguno

o menos hasta que el significado del vocablo «historia» —cuyo referente más usual, la *historia rerum gestarum,* tardó, como veremos, largo tiempo en adquirir respetabilidad metacientífica, esto es, estima en cuanto actividad «científica» reconocida como tal (tanto si esta validez se postulaba desde presupuestos metodológicos monistas como si lo era desde presupuestos dualistas)— alcanzó el suficiente grado de precisión y condensación semántica como para que Voltaire, el introductor del rótulo «filosofía de la historia», dijera, nada menos que en el artículo *Histoire* de la Gran Enciclopedia Francesa, lo siguiente: que en cuanto tal, la *historia naturalis* es «improprement dite histoire, et qui est une partie essentielle de la physique». Sólo que al afirmar tal cosa, Voltaire entraba en contradicción con los puntos de vista de la Redacción de la Enciclopedia, mucho más fieles al enfoque tradicional de esa otra vertiente del término «historia» (tan determinante, por lo demás, incluso a lo largo de todo este período postrenacentista, de la general infravaloración metacientífica de lo histórico). (Vertiente particularmente cargada, desde luego, de aquellas originarias connotaciones «visuales», sensistas, empiristas si se quiere —ya analizadas en su momento—, de la voz ἱστορία.)

Piedra de toque de todas estas reflexiones fue, desde luego, la distinción establecida por Aristóteles entre ciencia (de lo general) y mero informe médico o judicial, dato, crónica de la vida natural o histórico-profana, inventario observacional, en fin (de lo particular), distinción que dio lugar a una influyente clasificación del saber en disciplinas «históricas» y «filosóficas» y que vino, desde luego, a inspirarse —más o menos fielmente— en la distinción aristotélica entre ἐμπειρία y ἐπιστήμη, y, en general, en el enfoque aristotélico de la cuestión del *status*

designaba, como sabemos ya, una posible historia *evolutiva* de los animales o plantas, al modo como podía ocurrir ya en Linné, y en mayor medida en Lamarck o Darwin, autores, por otra parte, que fieles a la clásica (aristotélica) ecuación filosofía/ciencia preferían hablar de *Philosophie botanique, Philosophie zoologique,* etc., diferenciándose así de los «pre-científicos» Buffon, Daubenton, etc., con su mucho menos teóricamente fundamentada y fundamentadora *Histoire naturelle.*

de la historia, en cuanto disciplina u ocupación no «filosófica», esto es, *no* científica.

En cualquier caso, en la medida en que se trata de reflexiones y discusiones —surgidas al hilo del renacer del interés por las cuestiones metodológicas en la comunidad científica europea, de Bacon a los enciclopedistas— sin duda interesantes de cara a una posible reconstrucción no del todo infiel, a pesar de su fragmentariedad, del largo camino semántico recorrido por la voz «historia», acaso no esté de más detenerse en ellas[121].

Particularmente ilustrativo resulta, de cara a nuestros actuales fines, el caso de Francis Bacon, figura inseparable —y, sin duda, de las más representativas—, de ese renacer, específicamente «moderno», del interés por la metodología, por la naturaleza del saber y las posibilidades de óptima aplicación práctico-mundana del mismo[122]. Bacon hereda, en efecto, el tratamiento aristotélico de la relación relevante de cara al análisis, dilucidación y ordenación sistemática del saber y del hacer humanos— entre «historia», «empiria» y «filosofía», y lo reelabora en su propio proyecto enciclopédico, del que ya en 1605

[121] Se han tenido muy en cuenta, en el presente apartado de nuestra investigación, dos trabajos sobresalientes sobre el tema. La monografía de F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur,* Fráncfort, Suhrkamp, 1968, páginas 50-86 y la tesis doctoral de Miguel Ángel Granada, *El método y la concepción de la ciencia en Francia Bacon como superación del esceptismo y dominio de la naturaleza,* Universidad de Barcelona, 1978. La problemática de la *historia naturalis* fue desarrollada, sobre todo, en la línea llamada «empirista» de la filosofía moderna. Lo que no obsta al interés de las tomas «racionalistas» de posición al respecto, que también catalogaremos.

[122] «El objetivo del canciller era, ni más ni menos», escribe M. A. Granada, loc. cit., pág. 607, que «conseguir la implantación social de una nueva forma de conocimiento y acción humanas sobre el medio ambiente (natural y social), una reforma o revolución en el saber y en la acción, mediante la cual fuera superada la incapacidad, la impotencia, del saber y la ciencia tradicionales; una implantación social que tenía el carácter de sustitución de una ciencia y una filosofía falsas (las representadas por las viejas corrientes tradicionales) por una alternativa, una filosofía y una ciencia verdaderas y correctas, y al mismo tiempo el carácter de una adecuación del saber, de la filosofía y de la ciencia a la nueva situación actual, y a las nuevas necesidades sociales».

ofreció un plan o esbozo en su *Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human.*

Un proyecto general de «reforma del saber» —que toma cuerpo literario en su inacabada *Instauratio Magna,* a la que correspondían tanto el *Novum Organum* como *De Augmentis Scientiarum* y otras cuatro partes que Bacon tampoco llegó a ultimar nunca—, concebida, efectivamente, como el ambicioso y revolucionario trazado de un sistema científico-práctico, el sistema del saber y del hacer humanos, posibilitado por y a la vez basado en la *triplex facultas intelletus*[123]*;* un sistema superador, en fin, de las insuficiencias de la organización del saber, y del saber mismo, operantes hasta la nueva era. Estas tres facultades eran, para Bacon, la *memoria,* la *imaginación o fantasía* y la *razón o entendimiento*[124]. Tres facultades llamadas a elaborar —de acuerdo con un enfoque en definitiva «empirista»— las impresiones de las cosas que nos procura la percepción sensible (sensus): «individua… quorum impressiones sunt mentis humanae primi et antiquissimi hospites; suntquae instar primae materiae scientiarum». Y que pueden:

a) ser guardadas por la memoria y traídas, en su caso, a nueva vida gracias precisamente a ésta, que no introduce cambios en ellas, o
b) ser compuestas o divididas *pro arbitrio mentis,* o, por último,
c) poner en marcha la razón, orientándola hacia la investigación y el estudio de la naturaleza[125].

A estas tres facultades correspondían, según Bacon, los tres grandes troncos del sistema del saber: *historia, poësis* y *philosophia.*

---

[123] Cfr. la *Descriptio Globi Intellectualis* del autor que nos ocupa, cap. II (*Wörks* ed. Ellis y Spedding, III, págs. 727 y sigs.). También *De Augmentis* II, 1.

[124] Traduzco el término latino que usa Bacon, *ratio,* indistintamente como «razón» y «entendimiento», dado que la polémica distinción entre una (*Vernunft)* y otro (*Verstand)* es algo más tardía.

[125] Cfr. Kambartel, loc. cit., págs. 62 y sigs.

De acuerdo con el enfoque baconiano la «historia» viene a quedar unida, pues, como *part of human learning* que es, a la filosofía y a la poesía. Unida, claro es, en ese sistema «general». Y, además, de un modo muy especial, porque la historia es, en realidad, concebida aquí —de todo punto de acuerdo con el enfoque aristotélico del asunto— como base y punto de partida no teórico, no racionalmente trabado, de ese otro tipo de saber, mucho más organizado, que son la filosofía (o ciencia) y la poesía.

Y precisamente por ocupar este papel liminar en el sistema del saber es por lo que Bacon cree necesario reformar el tratamiento usual de la historia. Esto es: cree preciso odenar y reelaborar, en este nuevo estadio metodológico (que él inaugura) el material histórico de un modo tal que a partir del mismo pueda, dándose un salto de la mera recepción pasiva de datos a un nivel reelaborador más alto, interrogarse *activamente* a la naturaleza. Lo que equivaldría, obviamente, a la consecución de una historia *operativa* y no meramente *receptiva*[126]. Exactamente la *historia naturalis et experimentalis* que Bacon propugna.

De ahí, pues, que Bacon venga, en definitiva, a identificar innovadoramente —al menos en tal grado de explicitación— *historia* y *experientia.* Una *experientia* ya no *vaga* (como podía serlo en la tradición anterior), sino precisamente la buscada por él, en su vasta empresa de reforma, como base de esa *historia naturalis:* una *experientia ordinata. Experiencia ordinata* que Bacon gradúa en otras dos: una *experientia literata* —llamada a indicar un camino (inductivo) *ab experimentis ad experimenta*— y una *interpretatio naturae* que, en un estadio empírico ya de todo punto superior, científicamente hablando, lleva a los principios generales o axiomas.

La *historia naturalis e experimentalis* pasa, pues, a ser asumida por Bacon como base necesaria de esta *interpretatio naturae,* una *interpretatio* que es, precisamente, la filosofía natural. A partir de 1920 todo el interés baconiano girará en torno a esta *historia naturalis,* ciertamente. Una *historia* a la que tene-

126 Loc. cit., pág. 77.

mos que contemplar, por nuestra parte, como lo que en cuanto recopilación general de los fenómenos del universo y estudio «filosófico» (esto es, científico) del mismo es: pura y simplemente ciencia de la naturaleza. Aunque Bacon cifra literalmente en ella más bien *la base* de ésta, dado que habla de la *historia naturalis et experimenalis* en cuanto estadio de «recopilación» del material empírico relevante y necesario a toda labor «teorizadora». Esa labor que, en este caso, se consume en la *filosofía natural (interpretatio naturae).*

Bacon es, pues, fiel a la convencion terminológica —de raíz aristotélica— identificadora de «ciencia» y «filosofía» a propósito de lo que actualmente llamamos «ciencias de la naturaleza». Y que es una convención (muy justificada histórico-semánticamente) que Bacon comparte, desde luego, con todos los «modernos»: con Nicolaus Cabeus y su *Philosophia magnetica* (1629), con Nicolaus Zucchius y su *Optica philosophie* (1652-1656), con Johannes Kunkelius y su *Philosophia chemica experimentis confirmata* (1694), con Linné y su *Philosophia botanica* (1751), con Ribert Boyle y sus *Some considerations touching usefulness of experimental natural philosophy* (1664), con Isaac Newton, en fin, y sus *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687)[127]…

Convendría no olvidar, de todos modos, que Bacon, no sólo hereda un punto de vista clásico, sino que asimismo lo transforma —al menos en cierto modo—, dado que en su «reforma del saber» el divorcio entre una ciencia/filosofía que explica racionalmente y fundamenta por recurso a unos bien determinados principios y una «historia» que se limita a describir o inventariar, con fidelidad a la empiria, sí, pero también con absoluta falta de sistema y rigor[128], muta en un continuo en el que la historia pasa a ser, es, la base empírica de la ciencia: la *historia*

---

[127] Todavía en 1808 y 1809 aparecieron dos obras, de John Dalon y Jean Lamarck, respectivamente, tituladas *Chemical Philosophy* y *Philosophie zoologique.*

[128] Un divorcio todavía presente —al menos en lo que a los usos lingüísticos hace— en el propio Kant, por ejemplo, con su distinción entre un «conocimiento histórico» o *cognitio ex datis,* puramente descriptivo, enu-

naturalis et experimentalis como base, en fin, de la *interpretatio naturae,* de la *philosophia naturalis.*

Y convendría no olvidarlo para no perder de vista, entre otras cosas, el peso de ese divorcio en el destino semántico de los términos «historia» y «filosofía». Un divorcio cuya general aceptación y elevación a punto de vista dominante al respecto explica, por ejemplo, la definición de filosofía y de historia que se da en el artículo *Philosophie* de la Gran Enciclopedia Francesa: «Philosopher, c'est donner la raison des choses, ou du moins la chercher car tant qu'on se borne à voir et à rapporter ce qu'on voit, on n'est que historien»[129].

Filosofar es, pues, «dar la razón de las cosas»; es *cognitio causarum.* Y filosofía es, en cuanto tal *cognitio,* «ciencia fundamentante y fundamentada», «investigación de fundamentos», ciencia *teórica,* en una palabra. Frente a ello el historiador se limita a «inventariar lo que ve», a dar constancia del material empírico con el que nos encontramos, sin fundamentarlo ni teorizar sobre él. La suya es *cognitio factorum.*

Y así es, en efecto, como se ha entendido y manejado este par conceptual desde Aristóteles a la Enciclopedia. Lo que ayu-

---

merativo, asistemático, y un «conocimiento racional» o *conitio ex principis,* propio de la ciencia, cuyo objeto es fundamentar y explicar racionalmente.

[129] Artículo *Philosophie,* 2ª Parte, Ap. 1. (Tomo XII, pág. 512 de la edición original.) Esta definición descansa sobre los supuestos generales explicitados por D'Alembert en su *Discour préliminaire*. Muy en la estela de Bacon, D'Alembert apoya su esbozo de sistema del saber humano en las tres *facultés* del espíritu: la *memoire,* la *raison* y la *imagination.* A cada una de las tres hace corresponder uno de los tres ámbitos generales del conocimiento humano: la *historia,* la *filosofía* y las *bellas artes.* A esta luz hay que considerar, pues, el aserto de Voltaire que citamos al comienzo del presente apartado. Es decir, éste es el trasfondo clarificador de su significado en cuanto punto de ruptura con el enfoque terminológico tradicional de la cosa. Porque de acuerdo con éste, la propia expresión «filosofía de la historia» carece de sentido. De ahí que este punto de ruptura deba ser considerado como un hito en el proceso de coagulación semántica no solo del término «historia», progresivamente volcado a su genuino objeto material (las *rerum gestarum,* como podríamos decir con la simplificadora fórmula clásica), sino del propio término «filosofía».

da a explicar, entre otras cosas, desarrollos tan contrapuestos del tópico que nos ocupa —a partir de la analizada identificación entre «historia» y «experiencia»— como los de Locke y Leibniz, pongamos por caso.

Locke escribe, en efecto, que la filosofía natural (esto es: la física del tipo de la cultivada por Galileo y Newton) *es imposible como ciencia* dada la base histórica (ese material empírico de nula sistematización, inconexo y enumerativo) de la que parte y sobre la que se apoya[130]. Locke entiende como experiencia precisamente lo que Bacon llama *experientia vaga* (el *«blosses Herumtappen»* de Kant): solo así podemos, en efecto, explicarnos su peregrino aserto metacientífico. Explicación que obliga, a la vez, a concluir que, como inmediatamente razonaremos, el empirismo de Locke es menos fiel al planteamiento aristotélico de la cosa que el de Bacon. Y representa, en consecuencia, una regresión histórica respecto del nivel reflexivo ya alcanzado en su tiempo a propósito del concepto de experiencia y de «base empírica»[131].

Leibniz, en cambio, esboza el «sistema de las ciencias», de un modo tal, que en el marco del mismo, y a diferencia de lo que ocurría en Locke, la ciencia natural —esa *philosophie naturalis* de su época— no es concebida como «basada» en una «historia» ateórica e inestructurada. Eso no quiere decir que Leibniz ignore o niegue la existencia de una *experientia vaga,* dado que se refiere a ella explícitamente en el § 28 de su *Monadologie*[132]. Se trata, simplemente, de que no la asume como

---

[130] J. Jocke, *An Essay concernin Human Understanding* IV, 12, § 10. A.C. Fraser, ed., Oxford, 1894, 2, 350.

[131] En este sentido escribe Kambartel (loc. cit., pág. 82) lo siguiente a propósito del aserto de Locke sobre la imposibiliad de concebir la filosofía natural como ciencia: «La teoría de un *dato* puro como base de toda conceptuación y de todo conocimiento corresponde incluso a un concepto «histórico» de experiencia en el sentido de la *experientia vaga* que queda por debajo del nivel alcanzado por la discusión en Bacon.»

[132] «Los hombres actúan como las bestias en tanto que las consecuciones de sus percepciones se realizan sólo por el principio de la memoria; se parecen en esto a los Médicos Empíricos, que poseen una simple prácica

«base» de la ciencia, del conocimiento teórico y fundamentado, que para él es —como para Aristóteles— conocimiento de lo general y no, como la «historia», ocupación y tráfico con lo particular. Y al que, en consecuencia, sitúa —corporeizándolo en las «ciencias de la naturaleza» en la parte *teórica* de la filosofía, una filosofía a la que subdivide en dos grandes bloques: el «racional» y el «empírico»[133].

Sólo que para Leibniz, la relación entre ambos es nítida y necesaria: la historia, *mater observationum,* la parte empírica, procura las *propositiones singulares* a partir de las que la *observatio* construye inductivamente las *propositiones universales*[134]. Sin que ello implique, por supuesto, confusión alguna entre ambos bloques. El saber histórico tiene, en efecto, un ámbito especifico, para Leibniz, distinto del que ocupa el «racional». Si el primero se desarrolla al nivel de la *existentia* y sus verdades son «de hecho» y, por tanto, contingentes, el segundo lo hace al nivel de la *essentia,* y sus verdades son «de razón»[135].

Todo ello, por lo demás, en el marco teológico general del pensamiento leibniziano, claro es. Porque para Leibniz la historia no es, en definitiva, otra cosa (y ello tanto la *historia naturae* como la *historia civilis)* que un «espejo de la divina providencia», un espejo que muestra a un tiempo la sabiduría (naturaleza) y la voluntad (*historia civilis)* de Dios[136].

* * *

El concepto «empirista» de experiencia, valga la redundancia, es decir, ese concepto de lo «dado» como material «puro» que es recibido pasivamente de espaldas a toda labor «estructu-

---

sin teoría. Y nosotros no somos sino Empíricos en las tres cuartas partes de nuestras Acciones». (Leibniz, *Monadología,* ed. de Julián Velarde, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pág. 113).

133 *Opuscules et fragments inédits,* ed. de Couturat, L., págs. 524-528.

134 Leibniz, G. W., Akad.-Ausgabe, VI/1, 284 y sigs. VI/2, 395 y sigs. VI/1, 199.

135 *Nouveaux Essais,* III, 5, parágrafos 2, 3.

136 G. W. Leibniz, *Phil. Schrif.*, C. J. Gerhardt (Herausgeber), 7, 139.

radora» o «interrogadora» efectiva y previa, que encontramos, por ejemplo, en Locke, y que es el operante en su identificación de «historia» y «experiencia», tiene poco que ver, ciertamente, con el tratamiento aristotélico de la relación entre ἐμπειρία e ἱστορία. Porque como ἐμπειρία Aristóteles entiende algo mucho más parecido a la *experientia ordinata* de Bacon, esa experiencia que se consuma en una *interpretatio naturae* que va de los resultados experimentales (nivel de la *experientia literata)* a los principios generales o axiomas.

Aristóteles cifra, pues, la génesis efectiva de la ἐμπειρία en la memoria (μνήμη): «la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia»[137]. Esta ἐμπειρία es conocimiento de lo particular, a diferencia del arte, τεχνη, que es conocimiento de lo general[138]. Así, pues, tiene experiencia quien gracias a su memoria, gracias al tráfico con numerosos casos particulares de los que guarda recuerdo[139] sabe *que* (por ejemplo, el médico que sabe que una misma enfermedad puede ser curada por recurso a un mismo tratamiento aunque se de en personas diferentes); domina, en cambio, un arte quien sabe el *por qué* (esto es, quien, por seguir con el ejemplo anterior, sabe el por qué de esa curación). Quien conoce el por qué (διότι) de algo es, naturalmente, contemplado por Aristóteles como más sabio (σοφώτερος) que

---

[137] *Met.*, 980 b 28 y sigs. y, asimismo, *Anal. post.* II, 19, 100, 3 y sigs.

[138] Loc. cit., 981 a 15 y sigs.

[139] Esta idea es recogida y postulada por toda la tradición filosófica posterior: «Esperientia fit ex multis memoriis», dirá Tomás de Aquino (*Sum theol.* I q. 54, a. 5, 2); «… fit ex memoria prius acceptorum per sensum et cum sensu experimentum eiusdem rei secundum speciem. Multa etenim memoriae in effectibus similibus acceptae, faciunt inhominibus poentiam unius experimenti», dirá Alberto Magno (Metap) I, 1 7; *Opera omnia* ed. Jammy III, p.8 b y sigs.). Hasta en el mismo Hobbes —bien entrados, pues, en la filosofía «moderna»— encontramos la fórmula aristotélica al respecto: «Memoria multarum rerum *expedientia* dicitur» (Leviathan I, 2, *O. phil. Jat.*, ed. G. Molesworth, tomo III, pág. 9). Para Wolff, por último, la «experientia» es, simplemente, «cognitio singularum» (*Philosophis rationalis sive logica* § 664.)

quien sólo sabe que (ὅτι) algo es. El conocimiento de y por las causas (αὶτιαι) representa, en suma, un saber superior al meramente «empírico».

Con ello queda, por otra parte, y asimismo, introducida la distinción, a la que nos referimos en su momento, entre la πρώτη φιλοσοφία o πρώτη ἐπιστήμη[140], definida como conocimiento de los principios —conocimiento cabalmente causal, fundamentador y fundamentado, «teorético»— de un determinado hecho o estado de cosas, de lo que hay de «universal» y necesario» en él, de su «por qué», en una palabra, y la ἱστορία o mera descripción u observación de hechos o eventos catalogados o inventariados en su singularidad, sin pretensión teorética o fundamentadora alguna. Así, pues, la distinción establecida por Aristóteles entre «ciencia» y/o «filosofia», por una parte e «historia», por otra, se solapa con la anteriormente citada entre τεχνη e ἐμπειρία.

Sólo que si la ἐμπειρία no es, para Aristóteles, ciencia teorética, si no puede ser asumida como ἐπιστήμη genuina, sí que posibilita, a sus ojos, en cambio, dado su carácter de «puente» entre lo singular y lo general, dicha ciencia teorética o ciencia capaz de procurar explicaciones racionales por recurso a πρώται ἀρχαί. Aristóteles no establece, pues, un hiato radical entre una «base empírica *pura»* y conocimiento, explicación y/o fundamentación. Al contrario: la experiencia entraña y equivale para él a la posibilidad de percibir lo general en lo particular, dada la aprehensión memorizada de numerosos casos particulares que presupone, en la medida en que no hay, a sus ojos, saber sin experiencia previa. Por otra parte, en que la experiencia juega, desde un punto de vista, un importante papel en la conceptuación misma[141]. Y con ello llegamos a la conclusión de Kambartel[142], que hacemos nuestra: la de que la

---

[140] Como se recordará, Aristóteles habla *(Met.* VI I, 1026 a 18 y sigs.) de «tres filosofías teóricas», a saber: matemáticas, física y teología.

[141] Cfr. *Anal. Post.* II, 19. Es más, la ἐμπειρία lleva a la τέχνη la ἀπειρία, en cambio, a la τύχμ, subraya Aristóteles en una ocasión citando a Polos, cuya observación al respecto asume *(Met.*, I, 1, 981 a 4 y sigs.).

[142] Ob .cit., pág. 73.

empiria, mucho más al modo de Bacon que al de los empiristas «radicales», designa en Aristóteles, el paso del «conocimiento histórico», puramente descriptivo, a lo general «primero» y, con ello, a la ciencia, a la filosofía.

Todas estas reflexiones resultan básicamente válidas de cara, desde luego, al concepto —vigente durante largos siglos— de *historia naturalis,* esa *Naturkunde* que Bacon y, en general, los modernos vendrían a asumir y explicitar como *philosophia naturalis* o ciencia de la naturaleza —sobre la base, claro es, del enfoque del problema de lo «empírico» que acabamos de reproducir: el más fielmente «aristotélico»—, y a la que Voltaire optaría en su momento por negar el derecho a autodefinirse como «historia».

II

Hacia la filosofía de la historia

1. Hacia la filosofía de la historia: de Bossuet a Voltaire

Vimos —de Maquiavelo a Bodino— el proceso de autonomización y secularizacion del discurso histórico: ese proceso de independización de la *historia profana et politica* respecto de la teología, que llena, en realidad, tantas discusiones y tantos desarrollos metahistóricamente relevantes de los siglos XVI y XVII. Discusiones y desarrollos centrados, en cierto modo, en la lucha por la construcción de la historia como ciencia, de esa «ciencia nueva» (por decirlo al modo de Vico) que tenía, ante todo, que llegar a ser consciente de su propia especificidad. De conquistar trabajosamente, si se prefiere, tal autoconsciencia en pugna incipiente con el providencialismo —esto es, con la arraigada tesis de la determinación por parte de la Providencia del curso entero de la historia— y, en no menor medida, con las clásicas periodizaciones de inspiración bíblica.

De ahí lo instructivo del *paso* de Bossuet a Voltaire en el marco de lo que podríamos llamar la génesis de una filosofía no teológica de la historia, paralela a intentos como los de Vico y Montesquieu de elaborar una «ciencia de la historia»: culminación genuina del proceso de secularización de la historia, esto

es, del proceso de desgajamiento de la historia *profana et politica* respecto del inicial tronco omniabarcador de una historia en definitiva *divina*[1].

Cuando se habla de plenitud se habla también, siquiera sea de modo latente, de postrimerías, de *final*, qué duda cabe. De mutación inminente (con o sin decadencia, para bien o para mal: ese es otro asunto). No otra cosa ocurre, ciertamente, a propósito de Bossuet, verdadero pensador-límite, y de la filosofía de la historia. Porque de hecho fue a Bossuet a quien vino a corresponder —a las puertas mismas del paso definitivo de la concepción «providencialista» a la «progresista» del decurso histórico— la tarea de llevar a su consumación la teología agustiniana de la historia. Si Bossuet vive entre 1627 y 1704 y publica su *Discours sur l'histoire universelle* en 1681, Voltaire, el primer filósofo *explícito* de la historia lo hace, en efecto, entre 1694 y 1778, y publica su *Essai sur l`esprit et les moeurs des peuples* en 1754.

El *Discours* de Bossuet es, empero, un tratado de historia universal: una reconstrucción de la misma, desde la creación del mundo hasta la instauración del nuevo Imperio cristiano de Occidente por Carlomagno, en la que la Monarquía Francesa —Bossuet fue profesor del hijo de Luis XIV— es presentada como heredera del Sacro Imperio Romano y aún de la antigua Roma. De ahí quizá la mayor atención —por comparación con la *Civitas Dei* agustiniana— a la historia política, a la concatenación causal de los eventos «profanos». Aunque, desde luego, nada más lejos del ánimo de Bossuet que escribir «historia profana» como tal: lo suyo es, en realidad, una historia de la Igle-

---

[1] Recuérdense los esfuerzos de Bodino por distinguir entre *historia divina, historia naturalis* e *historia civilis o humana,* así como la oposición a toda autonomización de la *historia civilis* por parte de quienes, como Melanchton, aspiraban a hacer de la historia de la Iglesia y de la profana momentos de una *Historia mundi* literalmente *divina.* A todas estas polémicas hay que añadir, desde luego, las desarrolladas a propósito de la periodización histórica impuesa por el modelo bíblico: a fines del siglo XVII Cellarius escribió una obra que llevaba el siguiente significativo título: *Historia universalis, in antiquam et medii aevi ac novam divisa* (1696).

sia Triunfante en cuyo marco no se distingue para nada entre acontecimientos sagrados y profanos, aunque a propósito de la historia de los Imperios (la *Civitas Terrena)* sí se distinga en la parte tercera del *Discours* entre un orden sagrado y otro profano cuya correlación viene a ser, a la vez, firmemente postulada. Porque desde la óptica de Boussuet la vida de los Imperios, su nacimiento y su muerte, no pueden explicarse «inmanentemente», claro es… Su explicación exige una lógica totalmente distinta: una lógica «providencialista», verdadero gozne unificador de lo profano y lo sagrado bajo una Potestad superior.

Se trata, por otra parte, en lo que a esta «historia universal» afecta, de una historia totalmente deudora de tópicos tan «tradicionales» como la clásica periodización bíblica, más o menos matizada por Bossuet, la tesis del pueblo escogido, el profetismo de cuño apocalíptico, etc.

No son, sin embago, estos tópicos y su recreación por Bossuet lo que aquí nos interesa, sino, precisamente, su providencialismo. Ese ponerlo todo en manos de una Providencia rectora a las puertas mismas de la Ilustración… ¿una crispada respuesta a los «librepensadores»? Así se ha leído, en cualquier caso, muchas veces a Bossuet[2]. Porque Bossuet lleva a sus últimas consecuencias, sin duda, el providencialismo judeo-cristiano clásico, pero, a la vez —y en ello hemos de ver un signo inequívoco de la turbación de los tiempos en que hubo de vivir: un signo de esa inminente y ya perceptible inflexión del «providencialismo» al «progresismo» que alguien rotuló con la expresión, tan repetida, de *crise de la conscience europénne*[3]— tiene, tuvo, que dar cuenta de las contradicciones con que en esas coordenadas metahistóricas, ajenas a toda idea de progreso cismundano, hay que debatirse. De la contradicción, concretamente, entre la bondad y perfeccion de esa Providencia que rige el entero decurso histórico y la injusticia y el desorden per-

---

[2] Cfr. Löwith, K., ob. cit., págs. 129-135.

[3] Hazard, P., *La crise de la conscience européenne,* París, 1935. (Hay trad. cast. de Julián Marías con el título de *La crisis de la conciencia europea,* Madrid, Alianza, 1988).

ceptibles en la superficie misma —«injusta e irracional», como decían los «librepensadores» a los que tanto atacó[4]— de dicho decurso.

La respuesta de Bossuet es similar a la que —algún tiempo después y cambiadas todas las claves, al menos en su más llamativa formulación filosófica— daría Hegel. El autor de *La fenomenología del espíritu,* optaría por remitirse a la «astucia de la razón». Bossuet lo hizo, simplemente, a una «oculta justicia» que solo podremos percibir alejándonos de la superficie de la historia y contemplándola, desde la necesaria distancia, con los ojos de la fe. Hegel hablará, en cambio, de los ojos de la razón…

Y así, por debajo de las apariencias, Bossuet intenta descubrir sabiduría y racionalidad. Una sabiduría y una razón cuyo garante es, una vez más, la Providencia. Bossuet sigue, como puede verse, remitiendo al más allá: como la entera tradición que le sustenta.

Poco después, los esfuerzos humanos pasarían a centrarse en exigencias diferentes y el lento trabajo de la inteligencia iría cambiando, de cara al dominio del mundo, sus pautas efectivas. Frente a la secreta sabiduría de la Providencia, el progreso tangible. Frente a una justicia cuya postulada realidad «no es de este mundo», la realización cismundana de unos ideales «universales», «racionales». El cambio podría, en efecto, medirse a la luz de lo que separa, pongamos por caso, a Voltaire de Bossuet.

Pero con ello hemos de remitirnos, indefectiblemente, a la Ilustración. Y, más concretamente, a su tantas veces ignorado y tantas veces negado pensamiento histórico.

Porque tras haber renovado el pensamiento científico europeo durante el siglo XVIII, la Ilustración comenzó a ser, en efecto, objeto de ataques por parte de los románticos y los historicistas del siglo XIX inseparables del contemporáneo reflujo de sus consecuencias revolucionarias. Pero también por par-

---

[4] Bossuet, «Sermon sur la providence», en *Sermons Choisis de Bossuet,* París, sin fecha.

te del marxismo, en nombre —esta vez— de la necesidad de superar los rasgos mecanicistas del «materialismo metafísico[5]. Una extraña falta de interés por los hombres de la Ilustración y sus ideas ha hecho que transcurran ciento cincuenta años sin que se reediten las obras de Bayle, Holbach, Raynal o Mably. Solo unas pocas figuras cimeras, como Voltaire o Diderot, escaparon a la suerte común, tal vez por el interés que suscitaron sus méritos literarios.

Nada podía favorecer tanto la perduración de los tópicos hostiles como esta ausencia de conocimiento directo y de investigación. Autores que no los han leído jamás dirán que Raynal es ilegible o calificarán a Mably como «un mediocre publicista y philosophe del siglo XIX» (*sic)*[6]. Se hará común el tópico de definir el pensamiento ilustrado, y hasta el siglo XVIII por entero, como «ahistórico»[7], pretendiendo que los ilustrados se limitaron a formular interpretaciones universales que suponían válidas para la generalidad de la especie humana, al margen del tiempo y del espacio.

Incluso cuando un hombre como Dilthey admitía que «la Ilustración del siglo XVIII, a la que se achaca su carácter ahistórico, ha producido una nueva concepción de la historia», se apresuraba a limitar sus méritos a «la aplicación completamen-

---

[5] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* San Sebastián, Equipo Editorial, 1968 (edición conjunta con *Del socialismo utópico al socialismo científico),* págs. 128-130 («esta concepción antihistórica imperaba también en el campo de la historia»); J. Plejanov, *Las cuestiones fundamentales del marxismo,* Madrid, Ediciones de ciencias económicas y políticas, s.a. (*c.* 1930), págs. 128-129 y *passim.* Sobre este problema véase asimismo Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XIII eme. siècle,* París, Galimard, 1967, 2, págs. 404-416, «Notes sur le materialisme au XVIIIE. siècle et ses interpretations marxistes».

[6] R. L. Heilbronner, *Entre capitalismo y socialismo,* Madrid, Alianza, 1972, pág. 117.

[7] Acaso no esté de más señalar una notable excepción: la representada por Cassirer, en cuya *Filosofía de la Ilustración* (México, F. C. E., 1972, 3ª ed.) se hace cumplida justicia al pensamiento histórico ilustrado. Véase, sobre todo, págs. 222-260, (Cap. V, significativamente titulado, «La conquista del mundo histórico»).

te libre de la crítica histórica, que no se detiene ni ante los santuarios más sagrados del pasado, y un método comparado que abarcaba todas las etapas de la humanidad»[8].

Lo que Dilthey y otros críticos de la Ilustración, como Meinecke, parecen ignorar, es que los rasgos del pensamiento histórico de la Ilustración se asientan en un desarrollo científico anterior, que extiende sus raíces hasta la Italia del Renacimiento y tiene una etapa decisiva en la Inglaterra del siglo XVII. En su notable estudio sobre *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa,* Christopher Hill ha llamado la atención acerca de la trascendencia que encierra la lucha emprendida por Bacon, Ralegh y Hakewill para eliminar la arbitrariedad de la historia, haciendo una distinción entre las *causas primeras* (en las que podía admitirse la interpretación divina, rigiendo el destino de los hombres) y las *causas segundas,* estrictamente humanas, de los acontecimientos, que eran las que podían interesar al historiador. Fue así como un libro tan difundido como la *Historia del mundo* de Ralegh, del que se hicieron por lo menos once ediciones en el transcurso del siglo XVII, «contribuyó a reemplazar la intervención directa de Dios por la idea de ley histórica»[9].

La crítica histórica a que se referirá Dilthey no será la mera discusión erudita del dato aislado, sino una concepción mucho más amplia, el llamado «pirronismo histórico»[10], tendente a desbrozar una maleza mucho más resistente que la de la fabulación y el mito: la del prejuicio intelectual y la intolerancia, que tanto daño habían causado a lo largo de dos siglos de controversia religiosa. En sus raíces está la obra gigantesca de Pierre Bayle, tal vez menos conocida en nuestros días de lo que dada su envergadura cabría esperar[11].

---

[8] Wilhelm Dilthey, «El mundo histórico y el siglo XVIII» en *El mundo histórico,* México, F. C., 1944, pág. 345.

[9] Ch. Hill, *Intellectuals origins of the English revolution.* Londres, Granada-ânther, 1972, cap. IV, «Ralegh-science, history and politics» págs. 131-224.

[10] Cfr. J.H. Brumfitt, *Voltaire historian,* Oxford University Press, 1970, 2 ed., pág. 3.

[11] La obra fundamental sobre Bayle es Labrousse, E., *Pierre Bayle,* La Haya: Martinus Nijhoff, 1963-64, 2 vols. También puede consultarse con

Más que el «primero» de los enciclopedistas, como ha llegado a escribirse, Bayle fue un protestante en defensa de su propia concepción de la fe, pero que se vio obligado a ir más allá de las fronteras consideradas como aceptables en la polémica religiosa, para denunciar «los abusos de la controversia: falsificaciones, mala fe, deformaciones, maledicencias, mentiras, fábulas, falsas alegaciones, paralogismos, fraudes piadosos y otras bellezas de la psicología partidista»[12]. Es esto, y no la religión, lo que Bayle atacó. Véase, por ejemplo, el artículo S. Agustín de su *Diccionario*[13] y en su nota E podrá leerse una condena de todas las falsificaciones de los «doctores», a quienes los pueblos podrían decir: «Si no sabéis (...) que nos engañáis, vuestra estupidez merece que se os envíe a labrar la tierra, y si lo sabéis, vuestra maldad merece que se os ponga entre cuatro paredes a pan y agua». No es, pues, contra los «santuarios más sagrados» contra lo que se dirige la crítica de Bayle, sino contra el abuso que de ellos se ha hecho en beneficio de unos pocos y en daño de los más. Bayle está, por ello mismo, en la raíz de muchas crisis de consciencia. Su *Diccionario* estaba en la biblioteca del cura Meslier[14], Préret lo había leído en La Bastilla[15] y Voltaire, cuyo *Diccionario filosófico* es posterior, tomó buena nota de sus actitudes críticas y hasta de su estilo demoledor y caústico.

* * *

---

provecho: Pierre Retat, *Le Dictionaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIE siècle,* París, Les Belles Lettres, 1971. Hay dos antologías recientes del *Diccionario:* Alain Niederst, *Bayle: Oeuvres diverses,* París, Editions Sociales, 1971 y Jacques Solé, *Bayle polémiste,* París, R. Laffont, 1978.

12 J. Solé, *Bayle polémiste,* págs. 20-21.

13 Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* Róterdam, Reinier Leers, 1797, I, págs. 413-417.

14 P. Naville, loc. cit., pág. 142.

15 Ibíd., og. 155.

Con Voltaire comienza —se ha subrayado muchas veces[16]— lo que a partir de él se entendería, lo que entendemos, como *filosofía de la historia*. Y comienza a partir de y en relación polémica con, precisamente, la interpretación teológica y providencialista del decurso histórico. Comienza, en fin, con un designio emancipatorio y «un motivo antirreligioso».

¿Cómo considerar, pues, un mero azar el que Voltaire escribiera su *Essai* a partir del *Discours* de Bossuet, teniéndolo siempre presente y, a la vez, refutando sus puntos de vista centrales tanto en el orden metodológico como en el de los contenidos? Como hombre de su tiempo, Voltaire luchó, esencialmente, por la verdad, la tolerancia, a la que dedicó un libro pionero, y el imperio de la razón, esa palabra mágica de los ilustrados, hoy tan fácilmente —demasiado fácilmente, quizá— criticable por lo presuntamente ingenuo y mitificador de su uso[17], pero en aquel momento histórico tan absolutamente conformadora y designadora de un afán genuino e irrenunciable de progreso efectivo para el género humano. Y usó de la historia como arma eficaz de ese combate.

De ahí, por lo demás, tanto su definición de la misma como «relato de los hechos que se tienen por verdaderos»[18], como su constante denuncia de los prejuicios y errores inviscerados en la concepción «tradicional» de la historia, es decir, en la concepción providencialista del decurso histórico, incapaz de distinguir entre «historia profana» a «historia sagrada», tal y como entre sus próximos pudieron sustentarla Bossuet o, más matizadamente,

---

[16] En este sentido escribe Lledó: «Su *Essai…* puede considerase como el principio de la filosofía de la historia cuyo nombre acuñó», loc. cit., 108.

[17] El *locus* clásico de esta crítica se identifica, obviamente, con escritos como la *Dialektik der Aufklärung* de Adorno y Horkheimer, Hamburg, Fischer, 1969. (Hay trad. cast. de J. J. Sánchez, con el título de *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Trotta, 1994.)

[18] Artículo «Histoire» de la *Encyclopedie.* Aunque hay reediciones en facsímil, reproducciones reprográficas, etc., de la ed. orig., este artículo puede consultarse asimismo en las *Oeuvres complètes de Voltaire,* París, Furne, 1835-1838, VII, pág. 681, donde viene reproducido como si formara parte del *Dictionnaire philosophique.*

pero con fidelidad esencial al providencialismo, Leibniz. Esa visión de cuño teológico cuyas raíces hemos, en fin, reconstruido ya a propósito de San Agustín, de Joaquín de Fiore, etc.

En su afán renovador de la consciencia histórica, Voltaire no se limitó a romper con la idea de la constante presencia de la Providencia en el curso efectivo de la historia, esa idea que, conmocionado por el terrible terremoto de Lisboa sometió a crítica demoledora en su antileibniziano *Candide.* Sino que, hablando como *historiador* y como *filósofo,* y de espaldas a toda posible confusión de «historia sagrada» e «historia profana» —e incluso a ese tipo de confusión consistente en unificar ambas en el curso superior de un mismo designio divino—, rompió enérgicamente con la tradicional óptica eurocentrista de los historiadores de su tiempo, pidiendo una visión auténticamente universal del pasado humano.

La historia de China le parecía, en efecto, más importante que la de las tribus de Israel —con la consiguiente desmitificación de la idea de un «pueblo elegido»— y se negaba a confundir la historia de la India con la historia de los establecimientos europeos en la India, escrita habitualmente desde París por quienes no conocían la lengua ni la cultura de que hablaban, lo que les permitía repetir los tópicos más groseros.

Las obras de historia o sobre la historia *(Le Pyrrhonisme de l'histoire, Remarques sur l'histoire,* etc.) ocupan un lugar importante en los escritos de Voltaire, y en todas ellas se manifiesta esta doble preocupación de crítica contra la falsedad y contra el prejuicio de grupo. En su caso, además, no puede decirse que no tuviese conciencia de las consecuencias que podía traer aparejada esta labor crítica.

En sus *Reflexiones para los tontos,* tras haber comparado a gobernados y gobernantes con bueyes y boyeros, escribe: «Muchas naciones que durante mucho tiempo han llevado cuernos y han rumiado, comienzan ahora a pensar. Y una vez que el tiempo de pensar ha llegado, es imposible quitar a los espíritus la fuerza que han adquirido. Hay que tratar como seres pensantes a los que piensan, igual que se trata a los brutos como brutos»[19].

---

[19] *Oeuvres complètes de Voltaire,* VIII, pág. 593.

A todo esto hay que unir otro dato: Voltaire concibe e intenta por primera vez —y en ello hay que cifrar otro más de sus méritos, y no el menos importante, desde luego— el proyecto de escribir la historia de una sociedad entera, en lugar de limitarse a contarnos la vida de un príncipe y sus guerras. Así lo declara al frente de *Le siècle de Louis XIV:* «Vamos a intentar pintar para la posteridad, no las acciones de un hombre aislado, sino el espíritu de los hombres en el siglo más esclarecido que jamás haya sido»[20]. O al comienzo de su *Essai* nos dirá: «El objeto de este trabajo no es el de saber en qué año un príncipe indigno de ser conocido sucedió a un príncipe bárbaro en una nación incivilizada. Y si se pudiera alcanzar la desdicha de meterse en la cabeza la serie cronológica de todas las dinastías, no se sabría otra cosa que palabras»[21]. En sus propias cartas se repite en diferentes ocasiones su rechazo de una historia de sitios y batallas: «Una esclusa del canal que une los Dos Mares, un cuadro de Poussin, una bella tragedia… son cosas mil veces más preciosas que todos los anales de corte y todas las relaciones de campaña»[22]. Independientemente de los resultados concretos, es indiscutible que el propósito se repite siempre al frente de sus obras históricas.

Frente a la idea de Providencia (del tronco judeo-cristiano a San Agustín, y de San Agustín a Bossuet), la idea, pues, de progreso: en el marco de un mismo enfoque teleológico, claro es. No otro es el común denominador de dos enfoques —tan distintos, por lo demás— como el de la teología y la filosofía de la historia. Un progreso ya cismundano, desde luego, plenamente cismundano, aunque tal vez entendido de manera —al menos en Voltaire y, por extensión, en todo el pensamiento ilustrado— un tanto ideologista. Esto es: como mero sinónimo de «racionalidad», de inserción de la «razón» y de lo «racional» en el propio curso histórico: una inserción capaz de garantizar, en cualquier caso, y por sí misma, el progreso como tal.

---

[20] Oevres complètes de Voltaire, IV, pág. 63.
[21] Ibíd., III, págs. 71-72.
[22] Citado por J. H. Brumfitt, ob. cit., pág. 46.

Acaso sea esta imprecisión de su idea de progreso lo que explique cosas como, por ejemplo, la obsesión volteriana por la decadencia[23]…

Sea como fuere, lo cierto es que Voltaire se sabe instalado ya en un mundo crecientemente empapado de razón, por mucho que no olvide que todavía «se necesitan muchos siglos para que la sociedad humana llegue a su plenitud»[24], con logros «racionales» de la envergadura de las conquistas científicas (caracterizables por recurso a un nombre ilustre: Newton) de su tiempo y con una mayor posibilidad de sentir y percibir la «seguridad» de vivir (impensable en épocas más azarosas, despóticas y esclavas de lo «arbitrario»).

Ciertamente, Voltaire es un hijo de su tiempo. Hijo y exponente máximo a la vez —como suele ocurrir en estos casos—. De un tiempo *ya* diferente: «las razones históricas de este cambio pueden encontrarse en la naciente consciencia de seguridad de la burguesía francesa», como justamente acota Lledó remitiéndose al testimonio de Meinecke)[25].

2. De la teología de la historia a la historia como ciencia social: Giambattista Vico

Giambattista Vico, nacido en Nápoles en 1668, publicó en 1725 sus *Principi di science nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni,* de la que hizo una segunda edición renovada en 1730, y una tercera en 1744. Se trata de una obra —famosa por su oscuridad— en la que Vico se propuso, en realidad, dos cosas distintas (y, en cierto modo, complementarias): reconstruir la historia de algunas de las principales naciones antiguas conocidas por y hasta él y desarrollar y procurar algunas reflexiones de orden metodológico —propiamente «metahistórico»— sobre esta misma reconstrucción suya. Todo ello sin distinguir

[23] En este sentido se expresa, por ejemplo, Brumfitt, ob. cit., pág. 166.
[24] *Oeuvres complètes de Voltaire,* vol. XII, pág. 433.
[25] Emilio Lledó, ob. cit., pág. 142.

con la necesaria nitidez entre ambos planos discursivos de su empeño, claro es[26].

Una correcta comprensión de Vico, si es que tal cosa resulta plenamente alcanzable, exigiría tal vez plantearse previamente dos problemas de enfoque fundamentales.

En primer lugar, conviene situar a Vico dentro del contexto de la evolución del pensamiento científico, y en especial de las ciencias sociales, en Nápoles. Hay que partir por lo menos del siglo XVI, del clima intelectual que engendraría el pensamiento de Campanella[27] de los Lincei y los *investiganti*[28], y llevar el análisis hasta fines del XVIII, para comprender una sociedad que produjo a Genovesi, el hombre que desempeñaría la primera cátedra de economía del mundo.

El segundo problema de enfoque —o, más precisamente, de clarificación y «puesta a punto» del enfoque analítico a desarrollar— afecta, más bien, a y viene vinculado con un problema general de lo que se ha dado en llamar la *revolución científica*[29]. Porque no son pocas, ciertamente, las veces que se seleccionan de los científicos del pasado las líneas vivas que conducen a la ciencia establecida en nuestro tiempo y se olvida lo que hay en ellos de corrientes abortadas o muertas. Los historiadores de la ciencia suelen contarnos aquellos rasgos que hacen de Kepler o de Newton nuestros predecesores, pero se olvidan generalmente de corregir esta visión unilateral mostrándonos, en contrapartida, el marco no exento de rasgos «irracionales» en el que aparecen situados. Y situados de una manera mucho más «orgánica» de lo que las historias ingenuamente «lineales» parecen dar a entender.

---

[26] Cfr. Leon Pompa, *Vico. A Study of the «New Science»,* Cambrigde University Press, 1975, pág. 1.

[27] Badaloni, N., *Tommaso Campanella,* Milán, Feltrinelli, 1965.

[28] Este enfoque se intenta en la obra del propio Nicola Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico,* Milán, Feltrinelli, 1961.

[29] Véase, p. ej., M. Boas y A. Rupert Hall, *The rise of moderm science,* Londres, Fontana-Collins, 1970; D.L. Hurd y J. J. Kipling, *The origins and growth of phisical science,* Hardmonsworth, Penguin, 1964, 2 vols.; Ch. Coulston Gillispie, *The edge of objectivity,* Princeton Univ. Press, 1970, etc.

Y, desde luego, esta constatación resulta de todo punto aplicable a Vico, en quien tantos han querido ver un predecesor de concepciones actuales de la vida social y del proceso histórico, cosa que, sin duda, y por otra parte, es en algunos de sus «destellos», por decirlo con la expresión de Marx[30].

Pero habría, ante todo, que matizar.

Se olvida así muchas veces que el problema central que Vico se planteaba no era tanto el del establecimiento y elaboración de una nueva concepción histórica, como el de la lucha contra el cartesianismo y contra las actitudes mecanicistas que se encuentran en la raíz misma del racionalismo francés del siglo XVIII.

Y así, en el marco de un pensamiento organicista *avant la lettre,* Vico pasó a distinguir, al lado de la actuación racional y consciente de los humanos, guiada por la búsqueda de su utilidad, un segundo plano en el que vendría a operar el reflejo de una capacidad biológica, de conservación, al que optó por dar el nombre de «providencia»[31]. Este concepto, fundamental en el pensamiento de Vico, apenas tendría, sin embargo, presencia viva en el ulterior desarrollo de la investigación histórica.

Vico fue conocido en su tiempo[32] —a pesar de su consciencia de autor incomprendido[33]—, pero su influencia en el desarrollo de las ciencias sociales fue más bien escasa. Su obra fue descubierta tardíamente, por los historiadores del Roman-

---

[30] El interés de los autores marxistas por Vico es antiguo y arraigado. Acaso gire más decididamente, sin embargo, en torno a determinadas tesis epistemológicas viquianas, como, muy centralmente, las que toman cuerpo en el celebérrimo *verum ipsum factum.* Para más información sobre este punto, véase el cap. 8 del opúsculo de Rodolfo Mondolfo, *Verum factum,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, págs. 79-95.

[31] Cf. N. Badaloni, ob. cit., págs. 389-392.

[32] Sabemos, por ejemplo, que Montesquieu se proponía comprar la *Scienza nuova* en Nápoles («Voyages en Europe», en *Oeuvres,* París, Seuil, 1964, pág. 226), pero esta es la única mención a Vico que encontramos en su obra.

[33] Löwith cita en su capítulo sobre Vico (ob. cit., pág. 144) un párrafo de una carta de éste en la que se lamenta de lo «inexistente» del eco, de algún posible eco, de su libro en Nápoles a la aparición del mismo.

ticismo, que tomaron lo más superficial de su idea del ciclo de nacimiento, regreso y decadencia de los pueblos, y de los «corsi e ricorsi», en unos términos tales que Vico vino a convertirse en algo así como un precursor de autores como Toynbee o Spengler.

En realidad, el carácter oscuro de su obra, su sofisticación conceptual, la serie de «destellos» prometedores de una riqueza latente y no desarrollada… todo ello ha hecho de la *Scienza Nueva* una de esas obras en las que cada cual encuentra —o cree posible encontrar— precisamente lo que iba buscando.

Croce, por ejemplo, la utilizó para sus fines particulares, buscando apoyo para su idealismo neohegeliano; los partidarios del dualismo metodológico y de la tesis de la especificidad irreductible de las ciencias históricas y sociales —más o menos allegados, asimismo, al punto de vista del dualismo ontológico efectivo entre naturaleza e historia— vieron en él un meritorio y aún genial predecesor, sobre todo en base al conocido aserto viquiano acerca de las posibilidades humanas de conocimiento privilegiado del mundo histórico en cuanto obra humana que es[34]. Un autor italiano contemporáneo ha querido y podido interpretarlo poco menos que como un predecesor del materialis-

---

[34] Por otra parte, la tesis de que «la historia humana se diferencia de la historia natural en que nosotros hemos hecho la una y no la otra» interesó asimismo a Marx (cfr. la nota 89 al ap. 1 del cap. 13 del Libro I de *El Capital).* El paso clásico del libro de Vico a este respecto es el correspondiente al parágrafo 331 y que reza así: «…che questo mondo civile egli certamente é stato fatto dagli uomini, onde se ne posono, perché se ne debbono, ritouvare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi reffletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e traccurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano consequire la scienza gli uomini». (Cito de la edición de la *Scienza Nuova* de Laterza, Bari, 1967, preparada por F. Nicolini, pág. 116.) La adecuada contextualización de todas estas citas revela, sin embargo, que la tesis viquiana de la creación por el hombre del «mundo civil» sería de todo punto mal entendida fuera del providencialismo general y sustancial de su enfoque.

mo histórico, formulando la siguiente ingeniosa interpretación de la teoría de los «corsi e ricorsi»: «El desequilibrio entre una época y otra y, consiguientemente, el desarrollo histórico, es en primer lugar desequilibrio social en cuanto a la ordenación capaz de responder anticipadamente a las necesidades vitales se muestra impedida de hacerlo. Capas y clases sociales enteras sienten la injusticia, esto es, no se sienten ya integradas vitalmente en la sociedad existente; esto implica un movimiento en que el interés por la conservación individual se convierte en movimiento de fuerzas y, de aquí, en transformación social[35]. Y así sucesivamente[36].

Acaso pueda, pues, sugerirse —a la vista de la experiencia de hermeneútica viquiana acumulada— que no pocos de los que han creido encontrar en Vico un antecesor, se han limitado, en realidad, a buscar en él los rasgos de su propio pensamiento, a reencontrar lo que ya les era conocido. Por ello resulta tan escasamente aceptable, por ejemplo, la pretensión de Croce de situar a Vico en un lugar más importante que el de Montesquieu en la fundamentación de las ciencia sociales contemporáneas[37]. En la historia de las ciencias sociales —y a pesar, repetimos, del interés *epistemológico* de algunas de sus tesis— Vico no representa, precisamente, un camino seguido. Especular acerca de lo que hubiera podido ser una línea de evolucion que lo hubiera continuado, no sería demasiado útil. Algo así como el de ponerse a imaginar lo que hubiera podido ser la evolución de las especies animales en el caso de haber seguido otro camimo.

En Vico hay, por otra parte, una notable presencia de elementos de pensamientos propios de esa tradición a la que hemos denominado «teología de la historia». Y ello por mucho

---

35 N. Badaloni, ob. cit., pág. 402.

36 Karl Löwith ofrece un buen catálogo de «anticipaciones» de Vico. Cfr. ob. cit., pág. 144.

37 Tan solo el conocido poder de persistencia de los tópicos puede explicar que una opinión semejante se exprese en una obra tan relevante como la *History of economic analysis* de J.A. Schumpeter, Londres, Allen & Unwin, 1963 págs. 135-137. (Hay trad. cast. de Manuel Sacristán con el título de *Historia del análisis económico,* Barcelona, Ariel, 1971).

que él se propusiera hacer algo muy distinto a lo que los autores de tal corriente buscaron. De hecho, al catalogar los «principales aspectos» de su libro, define su «nueva ciencia» como una «teología civil racional de la providencia[38].

A ello hay que unir su periodización de la historia —era de los dioses, era de los héroes, era de los hombres—; su sujeción del curso de la misma a una Providencia que garantiza el proceso uniforme de barbarie, ascenso cultural y decadencia en un continuo sucederse; su fijación de una meta definitiva de la historia en una humanidad al fin definible como tal por mediación de la religión cristiana, etc.

No menos injusto sería, sin embargo, negar a Vico el importante papel que en ese proceso de emancipación de la «historia profana» respecto de la «sagrada» le corresponde. Un proceso que es, él mismo, por lo demás, un subproceso del mucho más general camino de constitución de la historia como ciencia. Que esta constitución era necesaria, es cosa que Vico sabía muy bien. De ahí, entre otras cosas, el título de su libro. Y sus múltiples destellos cismundanos[39]. O el afán de «racionalidad» que late incluso en sus momentos más «providencialistas».

3. MONTESQUIEU Y EL NACIMIENTO DE LA HISTORIA CIENTÍFICA

Charles-Louis de Secondat, Barón de La Brède y de Montesquieu, nació en 1689 en el castillo de la Brède, cerca de Burdeos. Aristócrata acomodado, cosechero de vinos (de cuyo comercio habla en alguna ocasión en sus cartas), era un hombre de considerable bagaje cultural, aficionado a las ciencias naturales y a la literatura. En 1721 publicó anónimamente en Ámsterdam sus *Cartas Persas;* en 1734, también anónimas, las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia.* Y en 1748, *El espíritu de las leyes.*

---

[38] *Scienza Nuova,* nº. 1096.
[39] Emilio Lledó, ob. cit., págs. 144-145.

Es posible que las decisivas aportaciones de Montesquieu al pensamiento político y a la filosofía del derecho —su teoría, por ejemplo, de la separación de los poderes y del equilibrio entre los mismos, inseparable de su larga y honda búsqueda de los medios idóneos para instaurar un sistema de gobierno capaz de garantizar el mayor grado posible de libertad, o su llamada a la fundamentación de las leyes en las circunstancias, los usos y las costumbres— hayan relegado a un segundo plano su interesante conceptuación de la historia. O lo que es igual, su aguda penetración en las «causas» (término de notable relevancia metahistórica) que determinan las diferencias entre las distintas sociedades y el curso de su historia.

Para Montesquieu el objeto de estudio son, por de pronto, los grupos sociales amplios y no los individuos aislados.Estos grupos se nos presentan con una organización política, unas instituciones y unas leyes determinadas, cuyo origen hay que explicarse para poder comprender exactamente su configuración. En *El espíritu de las leyes* trata de investigar «la relación que las leyes deben tener con la constitución de cada gobierno, las costumbres, el clima, la religión, el comercio, etc.» He aquí como expresa su propósito: «He comenzado por examinar los hombres y he creído que en esta infinita diversidad de leyes y costumbres no eran guiados solamente por sus fantasías. He sentido los principios y he visto que los casos particulares se pliegan a ellos como por sí mismos, que las historias de todas las naciones no son más que sus consecuencias, y que cada ley particular está ligada con otra ley o depende de otra más general»[40].

Pero este hombre que ha querido mostrar que las formas de vida de las distintas sociedades están estrechamente ligadas a sus instituciones era un agricultor miembro de una sociedad agraria, para quien el bienestar y la desgracia venían en breve medida subordinados a las cosechas y al clima. Un hombre que

---

[40] Montesquieu, *L'esprit des lois,* préface, *Oeuvres,* ed. citada, pág. 529. (Hay trad. cast. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega con el título de *Del Espíritu de las Leyes,* Madrid, Alianza, 2003, introducción de E. Tierno Galván).

vive en un mundo que no concibe todavía la idea de progreso —tal y como ésta pasaría, por otra parte, a ser muy pronto formulada—, y que expresa su concepción de la marcha de la economía en el esquema estable del *Tableau* de Quesnay. Ello puede ayudarnos a comprender que para Montesquieu el clima sea un factor decisivo en la vida de los hombres y que le haya conferido un lugar privilegiado en su búsqueda de las causas que explican la diversidad de su organización social. Por otra parte hay que situar en el contexto de las polémicas científicas de su tiempo la preocupación de Montesquieu por el termómetro, por ejemplo, para comprender su significado exacto[41].

Y hay, en cualquier caso, que tomarse muy en serio su solicitud de prudencia hermeneútica a sus futuros lectores y estudiosos tal como la formuló al comienzo mismo de su obra máxima: «Pido una gracia que temo que no se me conceda, y es la de no juzgar por la lectura de un momento un trabajo de veinte años; de aprobar o condenar el libro entero y no algunas frases»[42].

Cuando se acusa a Montesquieu de pretender reducir todas las causas que operan sobre las sociedades humanas al clima, o de querer explicar la historia por el termómetro, se olvida su declaración explícita, hecha al inicio de *El espíritu de las Leyes,* de que busca las relaciones entre las leyes y una diversidad de factores tales como las formas de gobierno, las costumbres, el clima, la religión, el comercio, etc. Se olvidan otras advertencias no menos matizadas formuladas en otras ocasiones: «Diversas cosas gobiernan a los hombres, el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras, de todo lo cual se forma como resultado un espíritu general»[43]. O que ha dicho también, y esto suele olvidarse con demasiada frecuencia, que «las leyes tienen

---

[41] J. Erhard, *L'idée de nature en France a l'aube des lumìeres,* París, Flamarion, 1970, págs. 357-384.

[42] *Esprit des lois,* préface (*Oeuvres,* pág. 529).

[43] Citado por Erhard, loc. cit., pág. 370.

una gran relación con la manera en que los diversos pueblos se procuran la subsistencia»[44].

Son muchos los aspectos en que Montesquieu se ha adelantado a sus predecesores inmediatos, indicando el camino que habrían de seguir las ciencias sociales en el futuro. Mientras Hobbes se contentaba, por ejemplo, con definir la ley como «el mandato de una persona, hombre o asamblea que contiene en sí los motivos de la obediencia», Montesquieu subrayó, en una formulación audaz y de resonancias particularmente modernas, que las leyes son «las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas»[45].

Del *Espíritu de las Leyes* se hicieron en su tiempo muchos comentarios, para elogiarlo o atacarlo (el rey de Cerdeña, por ejemplo, estaba convencido de que este libro traería la revolución a Francia, lo que, en cierto modo, fue una previsión acertada). Lo mejor es, quizá, lo que el librero Jacob Vernet escribía al autor desde Ginebra, el 4 de septiembre de 1748, por los mismos momentos en que aparecía al público la obra que le había costado veinte años de trabajo y que había estado a punto de dejarle ciego: «Nadie sabe como usted encontrar las raíces naturales de las cosas».

Coherente con esta idea de la sociedad era el pensamiento de Montesquieu acerca de la evolución histórica. También aquí busca las causas que expliquen por qué determinados grupos sociales han experimentado un progreso o una decadencia, y también estas causas resultan ser de índole «natural». ¿Qué mejor índice podemos encontrar que éste de la importancia de Montesquieu en la constitución de la «historia profana», a lo largo de un proceso nada lineal, como «ciencia» en el sentido moderno del término?[46] En efecto: frente a la interpretación humanista que enfoca el destino del hombre sometido a los avatares de la fortuna, Montesquieu busca los factores más profundos que determinan la marcha de las colectividades. Así, en las páginas de sus *Consideraciones acerca de*

---

[44] *Esprit des lois,* XVIII, 8 *(Oeuvres,* pág. 631).

[45] Ibíd., I, 1. *(Oeuvres,* pág. 530).

[46] Que es, ciertamente, de remota ascendencia aristotélica: a ese saber de los por qués, a ese conocer las causas y no el mero «qué» me remito.

las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia encontramos unas palabras que rompen, en un estallido de luz cegadora, con las tinieblas de las interpretaciones históricas del pasado. Unas palabras a las que acaso no resulte exagerado considerar como la piedra fundacional de una concepcion científica de la historia: «No es la fortuna la que domina el mundo… Hay causas generales, sean físicas, sean morales, que obran en cada monarquía, la elevan, la mantienen o la precipitan. Todos los accidentes están sometidos a estas causas; y si el azar de una batalla, esto es, una causa particular, ha aruinado un estado, es que había una causa general que hacía que este estado debiese perecer por una sola batalla: en una palabra, la marcha principal arrastra con ella todos los accidentes particulares»[47].

Montesquieu era un conservador que no se proponía transformar el mundo, sino tan solo explicarlo. Sólo que al tratar de hacerlo, al buscar las causas «naturales» de la organización de la sociedad y del desarrollo de la historia, ejercería una profunda influencia sobre los hombres de su siglo, que deducirían otro género de conclusiones del conocimiento adquirido.

Quienes actuaban coherentemente con su voluntad de conservar el orden social existente no caerían en tamaño error. Así Bossuet, quien en su *Discours* combatiría cualquier intento —como vimos— de análisis racional de los hechos históricos, incluso el formulado en los términos humanísticos del azar y de la fortuna. «No hablemos más de azar ni de fortuna», nos advertía el obispo; para él, todo el largo encadenamiento de causas que produjeron un hecho tan complejo como la decadencia del Imperio Romano «depende de las órdenes secretas de la Divina Providencia. Dios sostiene desde lo más alto de los cielos las riendas de todos los reinos, tiene todos los corazones en su mano: tan pronto retiene las pasiones humanas como las suelta la brida, y con ello remueve todo el género humano»[48].

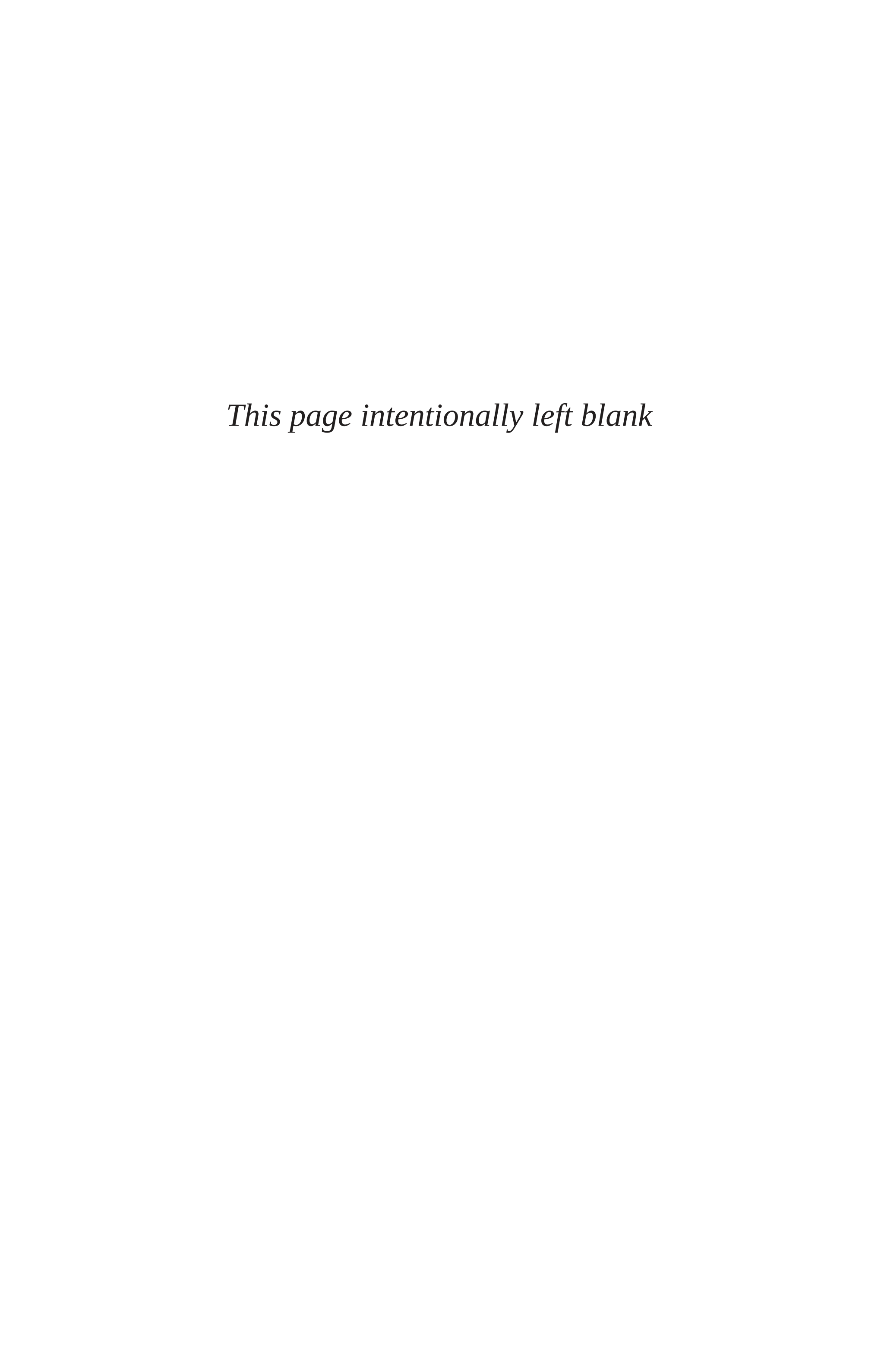
---

[47] *Oeuvres,* pág. 472.

[48] J. B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle,* París, Garnier-Flamarion, 1966, pág. 427.

Al abrir esta última puerta, Montesquieu, acaso sin proponérselo conscientemente, se unió a la silenciosa tarea, muchas veces apenas visible, de labrar el surco en que germinaría el pensamiento revolucionario. Porque como ha escrito Erhard, «en la historia de las ideas el lugar de Montesquieu sería más modesto, si las verdades que él defiende no estuvieran preñadas de verdades contrarias»[49].

[49] Erhard, ob. cit., pág. 384.



This page intentionally left blank

III

La concepción histórica de la Ilustración

1. Mably y Diderot

Más que por lo original de sus aportaciones, Gabriel Bonnot de Mably, nacido en 1709, merece ser recordado por su notable representatividad como sintetizador de unas ideas que llegaron a ser ampliamente admitidas en los círculos más avanzados de la Francia de su tiempo. Fue autor, por otra parte, de dos libros que no pueden menos de importarnos: *De la manière d'écrire l'histoire* (1773) y *De l'étude de l'histoire* (1778).

Para Mably, como para Voltaire, la historia es un instrumento indispensable para comprender la sociedad. Por eso mismo hay que rechazar —en su opinión— la idea de que pueda limitarse a una mera acumulación de datos o a un relato para hacer más ligero el paso del tiempo: «No considerar la historia más que como un amontonamiento inmenso de hechos que uno trata de alinear por orden de fechas en su memoria es limitarse a satisfacer una vana y pueril curiosidad, que revela un espíritu pobre, o cargarse de una erudición infructuosa que sólo sirve para hacer un pedante»[1]. El historiador, por el contrario, «debe

[1] «De l'étude de l'histoire», en Mably, *Oeuvres* (París, Bosange, Mason et Besson, 1796-1797), XII, pág. 5.

ejercer una especie de magistratura. Querer reducirlo a coser unos hechos a otros hechos y contarlos con amenidad para divertir nuestra curiosidad o dar placer a nuestra imaginación es envilecerlo»[2].

Pudieran entenderse estas palabras como equivalentes de los propósitos moralizadores, a escala estrictamente individual («del hombre», no «de los hombres»), de los historiadores del humanismo. Pero no es así. Allí donde aquellos hablaban del hombre, Mably nos habla siempre de los pueblos: de la sociedad. En *De l'étude de l'histoire* se refiere en primer lugar a los pueblos y a sus formas de gobierno, y sólo secundariamente a los soberanos. Y en *De la manière d'écrire l'histoire* formula explícitamente esta concepción «social» de la historia: «Si no se me ha instruido de las costumbres públicas y de las leyes que forman la constitución política, será en vano que me presentéis unos acontecimientos que merecen ser conocidos; no sabré distinguir sus causas y atribuiré los éxitos a los hombres que han mandado. Creeré que es el azar el que los produce… Si, por el contrario, me hacéis conocer las costumbres y el gobierno de la república, veo que los grandes hombres que aparecen sobre el escenario son la obra de las leyes. Me interesa en la república que les comunica su genio; el interés se agranda y mi razón se ilumina sin esfuerzo»[3].

Consecuentemente con esta forma de concebir la historia, los viejos modelos imitados por los humanistas verán muy debilitada su validez; Mably se quejará de que Tácito no haya escrito la historia del Imperio, «en lugar de escribir la de los emperadores»[4].

Lejos de la arraigada búsqueda de ejemplos morales, o incluso de posibles modelos de una moral colectiva, lo que pasará ahora a exigirse de la investigación histórica, serán ante todo explicaciones racionales capaces de ayudar a comprender las leyes que rigen la vida de las sociedades. Mably no dudaría, pues, en subrayar que el buen historiador debe estar habituado

---

2 «De la manière d'éscrire l'histoire», en *Oeuvres,* XII, pág. 258.
3 Ibíd., págs. 273-274.
4 Ibíd., pág. 280.

«a descubrir las causas de los acontecimientos y la cadena que los enlaza»[5]. Y reforzará la idea con estas palabras, muy representativas —sin duda— del salto progresivo que los ilustrados han dado en el camino del establecimiento de una concepción científica de la historia: «No puede complacerme en absoluto una historia que no hable a mi razón»[6].

* * *

Todos los tópicos acerca del antihistoricismo de la Ilustración parecen cumplirse en la *Enciclopedia* y en Diderot, el hombre que animó esta gigantesca empresa intelectual. Sabido es que en los copiosos volúmenes de la Enciclopedia se dedicó escasa atención a las cuestiones relacionadas con la historia. A una parte de la misma nos hemos referido ya. Hay otras, sin embargo. Ocurre, por ejemplo, y es cosa que apenas acostumbra a recordarse, que el «Discurso Preliminar» de D'Alembert se hace eco de la nueva concepción «social» de la ciencia histórica, al definirnos su objeto como el de «examinar cómo los hombres, separados, por así decirlo, en diversas grandes familias, han formado diversas sociedades; cómo estas diferentes sociedades han dado nacimiento a las diferentes especies de gobierno; cómo han buscado distinguirse las unas de las otras, tanto por las leyes que se han dado como por los signos particulares que cada una ha imaginado para que sus miembros se comuniquen entre sí»[7].

Entre los artículos históricos propiamente dichos se pueden encontrar bastantes que son típicos de la crítica ilustrada de la superstición y el prejuicio, dentro de la tradición de Bayle, como el «Agnus scythicus» de Diderot. En cuanto al artículo «Historia», su redacción se confió a Voltaire, como vimos en su momento.

---

5 «*De la manière d'èscrire l'historie*», en *Oeuvres,* XII, pág. 311.

6 Ibíd., pág. 332.

7 D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopedie,* París, Gonthier, 1965, pág. 47.

Si nos atenemos al primer Diderot, al forjador de la *Enciclopedia*[8], el reproche de desinterés por lo histórico puede ser justo. Pero Ives Benot, por ejemplo, ha rescatado un segundo Diderot, más maduro, el que colabora con Raynal en la *Histoire philosophique et politique des etablissements et du commerce des européens dans les deux Indes,* para quien el combate se plantea sobre todo en el terreno de la historia. El propio Diderot nos ha dado la clave del cambio operado en los enciclopedistas en este pasaje incluido dentro de la obra de Raynal: «Hemos comenzado por tener eruditos. Después de los eruditos, poetas y oradores, los metafísicos han cedido el lugar a los geómetras, que a su vez han cedido el lugar a los físicos, que han cedido el lugar a los naturalistas y a los químicos. El gusto por la historia natural está en decadencia. Estamos entregados por entero a las cuestiones de gobierno, de legislación, de moral, de política y de comercio. Si se me permitiese aventurar una predicción, yo anunciaría que los espíritus se girarán inmediatamente del lado de la historia, carrera inmensa en que la filosofía no ha puesto todavía su planta»[9].

En esta colaboración al libro de Raynal es en donde hay que buscar la expresión final y más elevada de la concepción de la historia de los enciclopedistas. Sigue siendo usada como arma, y ahora con una clara conciencia de lo que representa en la lucha por la libertad humana, hasta el punto de que resulta comprensible que el Parlamento de París prohibiese en 1781 la *Historia filosófica* de Raynal-Diderot, denunciándola como un libro que «tendía a sublevar a los pueblos».

En su *Lettre apologetique de l'abbé Raynal a M. Grimm,* Diderot hará explícitamente la defensa de este tipo de historia: «Pues bien, Raynal es un historiador como aún no los ha habido; tanto mejor para él y tanto peor para la historia. Si desde sus comienzos la historia hubiese tomado y arrastrado por sus cabellos a los tiranos civiles y a los tiranos religiosos, no creo

---

[8] Es este, Diderot que evoca, por ejemplo, Franco Venturi en *Le origini dell'Enciclopedia,* Turín, Einaudi, 1970.

[9] Texto citado por Yves Benot en su estudio preliminar a Diderot, *Textes Politiques,* París, E. Sociales, 1960, págs. 50-51.

que éstos hubiesen mejorado, pero habrían sido más detestados y sus desgraciados súbditos hubiesen sido menos pacientes»[10].

Pero no es sólo el tono lo que ha cambiado. Han cambiado también las armas con que se libra el combate, lo que llevará a Diderot a esbozar los elementos de un análisis de la sociedad formulado en términos enteramente nuevos. En el exordio que Diderot sitúa al comienzo del libro VI de Raynal, el primero de los libros de la obra que se dedica a la colonización de América[11], explica que ha pasado ya la Edad Heroica en que «el fanatismo de la religión y el espíritu de conquista» movían el mundo. Hoy, los soberanos prefieren la paz y el comercio. Las sociedades actuales podrían ser definidas como «mercantiles», puesto que se ha establecido en Europa «un espíritu de trueques e intercambios». En lo sucesivo, «los anales de los pueblos habrán de ser escritos por comerciantes filósofos, al igual que antes lo eran por historiadores oradores»[12].

Así, al final mismo de su obra y de su ciclo, los historiadores de la Ilustración parecen vislumbrar la respuesta correcta a uno de los mayores problemas que se les han planteado al intentar el análisis de las sociedades: la carencia de una (efectiva) idea del progreso humano capaz de romper y acabar con el fatalismo cíclico de una historia contemplada como una sucesión de fases de ascenso y decadencia.

La preocupación crítica de todos estos autores por la decadencia debe ser, asimismo, y por otra parte, asumida como signo inequívoco de su forma de experimentar su propio presente: como época y momento de *crisis,* como en un día estudiaría con la debida rotundidad Reinhardt Koselleck[13]. Hecho éste

---

[10] En Diderot, *Oeuvres philosophiques,* (Ed. P. Verniere), París, Garnier, 1961, pág. 640.

[11] G., Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indies,* Ginebra, J.L. Pellet, 1781, págs. 289-292.

[12] Para la atribución de este texto a Diderot, véase Yves Benot, *Diderot de l'atheisme a l'anticolonialisme,* París, Maspero, 1970, págs. 194-195.

[13] Véase Koselleck, R., *Crítica y crisis,* trad. cast. de Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, U.A.M. 2007. La propia filosofía

que está, por lo demás, en la propia raíz del nacimiento de una «filosofía de la historia» —rótulo acuñado por Voltaire: no se olvide— capaz de pensar en términos *inmanentes* el proceso histórico y hacer balance crítico de su «sentido». Tarea esta que fue lo de la construcción (moderna) de la propia «historia». Como ha escrito Iring Fetscher. «La filosofía de la historia es siempre interpretación, también, del sentido de la crisis. Nada tiene, pues, de casual que los más conocidos sistemas filosófico-históricos surgieran en la era que siguió a la Revolución Francesa. Y en lo que afecta a tal interpretación, es decisiva la imagen que el correspondiente pensador se hace del futuro»[14].

De ahí, precisamente, la explícita emergencia de una idea y de una reflexión sobre *el progreso.* Porque el futuro puede ser, ciertamente, un futuro percibido y sentido como «necesario». O un futuro en cuya libre y «racional» proyección se cree. O bien, claro es, un futuro asumible y dibujable en sus rasgos maestros en base a unos determinados imperativos morales[15].

¿Cómo no iban, en cualquier caso, a tenerse que plantear con particular agudeza todas estas cuestiones al filo de 1789?

2. La idea de progreso

En el marco del pensamiento ilustrado —entendiendo los contornos de éste de un modo un tanto generoso— surge, pues, según hemos ido viendo, una concepción de la historia como ciencia de la sociedad. De los hombres aislados se pasa a examinar los grupos humanos, las sociedades. Y comienzan a buscarse causas y leyes. Causas de los eventos históricos y leyes explicativas de la evolución de las sociedades.

---

de la historia no tardaría mucho en ser, en efecto, asumida por Hegel como «consideración» pensante de la crisis».

[14] Iring Fetscher, voz «*Geschichtssphilosophie», Lexikon Philosophie,* Diemer, A. y Frenzel, I, eds., Fráncfort, Fischer, 1958, pág. 110.

[15] Ibíd., pág. 110.

Vimos también, sin embargo, cómo los hombres de la Ilustración seguían presos de una concepción fundamentalmente estática. Vivían en sociedades agrarias carentes de una experiencia histórica de progreso continuado. Tomemos, por ejemplo, el problema de la población. La Europa Occidental tiene en su memoria la catástrofe demográfica de la peste negra, el aumento del siglo xvi y el estancamiento del xvii. Los viejos mitos de las edades de oro sobreviven, por ejemplo, en muchos textos eruditos españoles del siglo xviii que, basándose en la observación de ruinas y despoblados, manifiestan su creencia de que en la Antigüedad España estuvo mucho más poblada, y que ha decaído aquella edad próspera y feliz. Los límites de su capacidad para producir alimentos condicionan el crecimiento demográfico de estas sociedades, que saben que una época de ascenso puede ser quebrada violentamente por un accidente cualquiera, que romperá el precario equilibrio y desencadenará el ciclo infernal del hambre y la epidemia, volviendo a sus viejos límites las cifras de la población.

Una de las fuentes de la idea de progreso debe ser, sin duda, cifrada, como ha sugerido Bury[16], en la ruptura con la tradición estética y científica del pasado: de la revolución científica y de la disputa entre los antiguos y los modernos. Lo que no impide, desde luego, que deba atenderse con cuidado a los diversos matices de esta idea de «progreso». Para los ilustrados franceses no se aplica, a decir verdad, más que a la mejora de la mente humana. Incluso para Condorcet, a quien en el libro de Bury se dedica atención preferente, los «progresos» a estudiar son los del «espíritu humano», lo que no le lleva mucho más lejos del esquema conceptual de un Voltaire empeñado en combatir el error y la superstición para mejorar la civilización. De un Voltaire para quien, como vimos en su momento, «progreso» y «racionalización de las mentes» eran sinónimos.

Acaso con mayor penetración que Bury, Jean Erhard ha sabido ver que la idea central del pensamiento ilustrado francés del siglo xviii es la idea de «naturaleza»; una idea que impulsa a

---

[16] John Bury, *La idea de progreso,* Madrid, Alianza, 1971.

la burguesía en ascenso y que se convierte en sus manos en un arma para discutir racionalmente los abusos de la sociedad en que vive, pero que, por otra parte, puede acabar convirtiéndose en un freno para ella, al imposibilitarle la elaboración cabal de una idea de progreso no meramente «ideologista», valga la redundancia. «Siendo una *idea-fuerza* del siglo», escribe Erhard, «la de Naturaleza es también una *idea-freno.* Noción universalista, traduce las aspiraciones de la clase ascendente, pero refleja también los límites estrechos que los datos de la economía y de la técnica imponen a sus ambiciones: noción estática en una sociedad que también lo es. A esta oportuna dualidad debe la idea de Naturaleza su éxito y su prestigio en el siglo XVIII»[17].

No hay, pues, que buscar en la corriente principal del pensamiento ilustrado francés el origen de la idea de progreso social, entendido globalmente. Su cuna se encuentra, por el contrario, en Inglaterra, entre unos hombres que desde el siglo XVI están experimentando un proceso de revolución agrícola (mayor abundancia de alimentos para sostener establemente unas cifras mayores de población), que han visto hundirse en el siglo XVII el marco de la sociedad tradicional y que están ahora, en el transcurso del siglo XVIII, experimentando por primera vez el complejo de transformaciones económicas y sociales que acompañó a la revolución industrial. Hombres que viven un progreso que no es tan sólo moral, sino físico: más alimentos, más productos —mejor vida— para mayor número de hombres. Ven, además, que estos cambios están introduciendo una nueva faz en su sociedad y en su civilización. Ellos serán quienes introduzcan en el análisis de la sociedad de Montesquieu una dimensión temporal y quienes rompan los ciclos inmutables de los ilustrados —y de Vico—, para transformarlos en una espiral de ascenso ilimitado.

Los nexos que existen entre esta nueva concepción de progreso y la revolución industrial son complejos. De Francis

---

[17] J. Erhard, *L'idée de nature en France a l'aube des lumiéres,* París, Flammarion, 1970, pág. 415.

Bacon reciben impulso conjunto ambos[18]. En Adam Smith encontramos, a la vez, el más importante de los creadores de estas concepciones históricas y el intérprete ideológico de la revolución industrial naciente. Particular importancia tienen, por otra parte, las formulaciones de la «escuela escocesa» a que pertenece Smith. Pero incluso en un hombre que parece enormemente alejado de las preocupaciones de los economistas escoceses, en Edward Gibbon, el más grande y más leido de los historiadores británicos, encontramos rastros de la misma asociacion. Edward Gibbon (1737-1794), que había tratado a los miembros de los círculos ilustrados franceses, alcanzó su consagración con su monumental *Decline and fall-of the Roman empire* (1776-1788). La obra constaba de dos partes netamente diferenciadas. La primera abarcaba del año 180 al 476 y ofrecía una narración minuciosa y detallada; la segunda, dedicada a mil años de vida bizantina, era mucho más superficial. No se le ha atacado por la calidad de su erudición, sin embargo, sino por la naturaleza de sus tesis acerca de la caída del Imperio Romano, cuya decadencia se atribuye a la extensión (o, por lo menos, al «abuso») del Cristianismo y cuya caída se presenta como el triunfo de «la barbarie y de la religión».

Pero no es eso lo que más nos importa aquí, sino el hecho, usualmente menos advertido, de que en el seno mismo de una obra dedicada a un tema tan tradicional y tópico como el de la decadencia de Roma, puede haber situado Gibbon, en audaz contrapunto, las semillas de una concepción novísima del progreso social. En efecto, en el cap. 38, que contiene las observaciones generales sobre la caída del Imperio de Occidente, Gibbon escribe: «Los días espléndidos de Augusto y de Trajano fueron eclipsados por una nube de ignorancia; y los bárbaros destruyeron las leyes y los palacios de Roma. Pero la guadaña, la invención o emblema de Saturno, continuó año tras año segando las cosechas de Italia; y los festines humanos de los lestrigones no han vuelto jamás a renovarse en las costas

[18] Véase Benjamin Farrington, *Francis Bacon, filosofo de la revolución industrial,* Madrid, Ayuso, 1971.

de Campania. Desde el primer descubrimiento de las artes útiles, la guerra, el comercio, y el celo religioso han difundido entre los salvajes del Viejo y Nuevo Mundo estos dones inestimables: así es como han sido propagados sucesivamente y nunca pueden llegar a perderse. Podemos, por tanto, aceptar la esperanzadora conclusión de que cada edad del mundo ha aumentado, y todavía aumenta, la riqueza real, la felicidad, el saber, y tal vez la virtud, de la raza humana»[19].

Podemos encontrar el enlace entre estas formulaciones y las de la escuela escocesa precisamente en la obra de David Hume (1771-1776). Hume, perteneciente a la nobleza rural de Escocia, se propuso desde sus primeros trabajos aplicar los métodos de las ciencias naturales al estudio de la filosofía. Sus obras produjeron escándalo en su tierra natal y jamás pudo obtener una cátedra en la Universidad de Edimburgo, lo que le hizo volverse hacia la diplomacia. Ello le permitió viajar y establecer estrechos contactos con los ilustrados del continente. Durante diez años fue, además, conservador de la biblioteca de los abogados de Edimburgo, puesto que le permitió entregarse con la dedicación suficiente a su *Historia de Inglaterra.*

Hume es importante como filósofo y como economista, pero uno y otro aspectos de su pensamiento están enlazados con su obra de historiador, a la que dedicó una considerable parte de su esfuerzo y que ejerció una inmensa influencia en Francia. Para reflejar la relación que guardan sus ideas con la formación de un concepto de progreso social —que es lo que realmente nos importa aquí—, podemos recurrir a su ensayo *Sobre la población de las naciones antiguas,* donde combate la idea de que el planeta haya estado más densamente poblado en la antigüedad que en su tiempo. Idea a cuyo favor aduce los inconvenientes que para ello representaban la existencia de

---

[19] Hay trad. cast. de José Mar de Fuentes, con el título de *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano,* publicada en Barcelona en 1842. Hay reproducción facsimilar de esta edición en 8 vols. en Madrid, Turner, 1984.

instituciones como la esclavitud y, sobre todo, el hecho de que el comercio, las manufactuas y la industria no eran entonces tan florecientes.

El penetrante filósofo escocés valora, por tanto, la importancia del progreso económico (especialmente del industrial) en el proceso de crecimiento de los pueblos: «¿Acaso todas las cosas que en los últimos tiempos han sido descubiertas o perfeccionadas no han contribuido a hacer más fácil la subsistencia de los hombres y, por consiguiente, a su propagación? Nuestra habilidad superior en las artes escénicas, el descubrimiento del Nuevo Mundo que ha aumentado considerablemente el comercio, el establecimiento de los correos y el uso de las letras de cambio deben necesariamente haber contribuido mucho al estímulo de las artes y de la industria, y a la propagación de los hombres. Si perdiésemos de golpe todas estas ventajas, ¡cuántos males se seguirían a toda clase de negocios y trabajos! ¿Qué multitud de familias perecería inmediatamente por necesidad y por hambre! No parece probable que ninguna otra institución pudiera reemplazarnos adecuadamente estas nuevas invenciones»[20].

A pesar de las diferencias que hemos ido brevemente catalogando entre todos estos autores laxamente caracterizables como «ilustrados», diferencias relativas, por ejemplo, a su idea de progreso —vivida y conceptualizada de modo altamente moralizante e intelectualista, en unos casos, y en términos más «básicos» o sociohistóricos, en otros—, o a su visión de la historia —asumida ya por algún autor particularmente clarividente como un proceso decididamente *social* y, por tanto, así reconstruible, esto es, forjando el adecuado instrumental analítico, pero todavía pobre y escasamente consciente de su necesaria novedad en otros pensadores de la época—, lo cierto es que unos y otros parten de unos supuestos comunes. La fe en la «razón», por ejemplo, por mucho que en alguna ocasión la subordinara a las pasiones. O la creencia misma en el progreso,

---

[20] D. Hume, *Discours politiques,* Ámsterdam, Lambert, 1754, II. págs. 166-167.

por diferentes que pudieran ser sus modulaciones en unos autores y otros: una creencia de tinte arraigadamente *optimista.* O la convicción —coexistente con una incoactiva penetración de algunos en el carácter *social* del proceso histórico— de que a las grandes estructuras de la comunidad humana de vida subyacen acciones individuales. De hecho, la preocupación por el *individuo* es constante en el pensamiento ilustrado, como no podía ser de otro modo dada su condición de heredero y representante último de un proceso cuyos primeros pasos hay que buscar en el Renacimiento más temprano.

De ahí que acaso convenga detenerse un poco en otro tipo de reflexiones sobre la historia y el progreso. Reflexiones «ilustradas», en definitiva, pero no poco heterodoxas respecto de las pautas de su paradigma convencional (en el sentido, por ejemplo, en el que Voltaire pudiera corporeizarlo). Me refiero a las desarrolladas, muy particularmente, por ese *outsider* llamado a ejercer una influencia tan duradera como discorde que fue Jean Jacques Rousseau.

* * *

Para Voltaire la filosofía de Rousseau era la de «un paria miserable cuyo deseo es que todos los ricos sean desvalijados por los pobres para que la unión fraternal de los hombres se realice más fácilmente». Y, efectivamente, muy diferentes son las perspectivas teóricas y políticas de uno y otro, a pesar de su usual caracterización homogeneizadora como «ilustrados». Partamos, pues —de cara a dibujar con trato rápido el significado último del «anti-progresismo» de Rousseau—, de lo que unía y separaba a quien siempre se supo un «gran señor» y quien no dudó en autodefinirse como un «soñador solitario».

Voltaire —para quien, en definitiva, la evolución histórica equivalía a un despliegue, lento, trabajoso y contradictorio, pero *natural* al fin, de la esencia humana, una esencia caracterizable, desde luego, al menos en una de sus dimensiones cruciales, por su actual o potencial condición de soporte de la «racionalidad»— no vio, en efecto, en la propuesta rousseauniana de «vuelta a la

naturaleza» otra cosa que una exaltación pintoresca, aun tiempo retrógrada e inoportuna, del primitivismo. Por lo que optó, claro es, por leerla —como tantos otros— al modo de una compulsiva invitación nada más y nada menos que a la renuncia a los bienes del «progreso». Ese progreso a cuya expansión y arraigo —por muy intelectualista que fuera su visión del mismo— había dedicado y estaba dedicando sus mejores esfuerzos.

De ahí el siguiente paso de su carta-respuesta de 1755, con ocasión del envío que el ginebrino le había hecho de un ejemplar dedicado de su libro sobre el *Origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres:* «He recibido, señor, su nuevo libro contra el género humano… Leyéndolo dan ganas de andar a cuatro patas. Sin embargo, dado que hace ya sesenta años que abandoné ese hábito, me es, por desgracia, imposible recuperarlo de nuevo, por lo que dejo esta postura tan natural a hombres que sean más aptos para ella que usted y que yo»[21].

Se trata, como bien puede verse, de un ataque irónico al famoso lema rousseauniano, que lleva en sí, por otra parte, todas las señas de identidad de la incomprensión volteriana del sentido de la crítica de Rousseau. Porque se trata de un lema inseparable, por una parte —qué duda cabe—, de la filosofía pesimista de la historia de Rousseau —bastante excéntrica, desde luego, precisamente por este pesimismo, respecto de los usos ilustrados al respecto—: de esa idea rousseauniana de que el hombre es naturalmente bueno y sólo la sociedad le corrompe a lo largo de un proceso (histórico) que siempre es «para peor». «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme»[22]. Pero asimismo inseparable, por otro lado, de la constante insistencia rousseauniana —fruto de una profunda convicción— en

---

[21] Carta de Voltaire a Rousseau de fecha 30 de agosto de 1755, recogida en el vol. 2, pág. 268, de la *Oeuvres Completes* de Rousseau, ed. por M. Launay, París, du Seuil, 1971. La cita anterior —del *Dictionaire philosophique*— es casi una paráfrasis (en cualquier caso tendenciosa) de ciertos párrafos del *Discours* (cf. *loc. cit.,* págs. 243 y sigs.).

[22] J. J. Rousseau, *Êmile ou de l'Education,* ed. al cuidado de F. y P. Ricard, París, Garnier, 1957, pág. 5.

la inaceptabilidad de la idea de un progreso lineal, uniforme, capaz de favorecer —y favorecedor efectivo de— la humanidad en su conjunto.

Porque Rousseau fue, en efecto, lo suficientemente lúcido como para percibir que más allá de todo progreso «general» aparente, siempre habían existido usufructuarios de las ventajas de éste y víctimas de sus más o menos ocultas, pero ferozmente reales, desventajas. Se ha discutido mucho acerca del objeto *social* concreto de la crítica *social* de Rousseau. Para unos, Rousseau apuntaba —en este caso como Voltaire y la mayoría de los ilustrados— contra el Ancien Regime, su despotismo y sus arbitrariedades: su «irracionalidad», en una palabra. Para otros, el objeto de la crítica rousseauniana era ya, por el contrario, la nueva democracia, la democracia formal de cuño burgués, surgida —o a punto de surgir— de las ruinas de la sociedad tradicional[23].

Lo cierto es, sin embargo, que, independientemente de esta polémica, Voltaire se enmarcaba en una línea de pensamiento social gran-burgués, que lleva de él, pasando por Condorcet, a Saint-Simon y de éste y sus seguidores (entre los que habría que incluir a Heine) al marxismo. Una línea afecta —sin fisuras— al progreso y estrechamente ligada en todo momento, y en Saint-Simon de modo paradigmáico, al ascenso de la producción industrial, a la que legitima ideológicamente. En tanto que Rousseau, por el contrario, representaba posiciones radical-democráticas, de tronco campesino-pequeño-burgués y raíz preindustrial. Posiciones «jacobinas», en una palabra. Del tipo de las que pronto asumirían figuras tan influyentes y polémicas como Robespierre y Babeuf.

En la época, pues, en que la eliminación del feudalismo dejaba paso al dominio de la gran burguesía, Rousseau vino a expresar puntualmente los intereses de las capas pequeño-burguesas y populares. Ese y no otro fue el substrato último de su

---

[23] Cfr. Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie,* Neuwied, Luchterhand, 1968 y Ronald Grimsley, *La filosofía de Rousseau,* Madrid, Alianza, 1977.

conflicto con Voltaire. Frente a la idea de un progreso lineal, homogéneo y satisfactorio por sí mismo para todos, Rousseau —mucho más atento a los males y sufrimientos reales de las pequeñas gentes que Voltaire o Condorcet— optó, pues, por defender la tesis de que el aumento de nivel civilizatorio favorecía, ante todo, a quienes por su privilegiada posición estaban en condiciones de apropiarse óptimamente de los nuevos bienes (materiales y culturales) producidos, con la consiguiente conservación de las desigualdades *no naturales* y, en consecuencia, de la —cada vez más difundida, por otra parte— depravación moral del conjunto de la sociedad.

Frente a la teoría convencional del progreso, proclamada en clave optimista y universalizadora, Rousseau defendió, en suma, el postulado de la igualdad y practicó una crítica de la civilización moderna —simbolizable en su invitación a «volver a la naturaleza»— de resonancias *prima facie* conservadoras: he ahí su tantas veces glosada «paradoja». Y, sin embargo, como ha sugerido Wolfgang Harich en una original y vigorosa reinterpretación del pensamiento rousseauniano, «Rousseau no entendía por ese regreso, en absoluto, tal como le imputaban los volterianos, la vuelta del hombre a alimentarse de bellotas y a desplazarse a cuatro patas. Rousseau pensaba algo distinto, algo que, bien mirado, tendría que relacionarse más bien con esta fórmula: «*adelante hacia la naturaleza*». Lo que él vislumbraba era una *cultura* que con sus medios, de los que ya no podía hacerse abstracción en la historia, *restablecería a un nivel superior* el estado natural de igualdad entre los hombres, su vida armónica en común, su felicidad basada en ello, su común sensibilidad moral. Y sus escritos tendían a darle esta clase de orientación tanto al desarrollo del todo social como al del individuo»[24].

---

[24] Wolfgang Harich, *Kommunismus ohne Wachstum?,* Reinbek bei Hamburgo, Rowohlt, 1975, pág. 188. (Hay trad. cast. de Gustau Muñoz, con prólogo de Manuel Sacristán, en el título de *¿Comunismo sin crecimiento?,* en Barcelona, Materiales, 1978.)

Con este «adelante hacia la naturaleza» Rousseau apuntó, pues, a la consecución de una *sociedad integrada.* No precisamente a una sociedad «primitiva» en el sentido técnico-material del término. A una sociedad «pura», simplemente. «Pura» en sentido moral. Esto es: a una sociedad «natural». Una sociedad en la que, al nivel evolutivo alcanzado, pudiera volverse a hablar de «unidad de la existencia», más allá de la fragmentación y disolución modernas. Una sociedad capaz de «devolver», en fin, a los hombres «la paz, la libertad, la justicia y la inocencia» esos dones y rasgos vitales sin los que jamás podra hablarse de «felicidad verdadera».

Que Rousseau fuera malentendido por los enciclopedistas «ortodoxos» y despertara, en cambio, entusiasmo entre Herder y los románticos, así como entre algún que otro socialista utópico, es cosa casi hasta excesivamente comprensible. En cualquier caso, Kant recogió su mensaje. Y los «grandes» de la «gran filosofía alemana» (el propio Kant, Fichte, incluso Hegel…) supieron calar hondo en él.

3. LA ESCUELA HISTÓRICA ESCOCESA Y LA TEORÍA DE LOS CUATRO ESTADIOS

El problema de la teoría de los cuatro estadios nos obliga a tomar nota en primer lugar de la existencia de algo así como un doble descubrimiento simultáneo, hacia 1750, por parte de Turgot, en su sorprendente *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano*[25] y por Adam Smith de la misma. Las ideas de Turgot no han tenido, ciertamente, el desarrollo y fortuna de que han podido beneficiarse las de Smith. Tal vez

---

[25] Turgot, que era en 1750 un estudiante de la Sorbona de 23 años de edad, mostraba una lúcida percepción de lo que hoy llamaríamos el «cambio histórico», con una clara indicación de estadios y de las relaciones existentes entre las formas de subsistencia y el grado de desarrollo social. El «Tableau philosophique des progrès successinvs de l'esprit humain» puede leerse en Turgot, *Ecrits économiques,* ed. de B. Cazes, París, Calmann-Levy, 1970, págs. 39-60.

convenga, pues, concentrarse en ese grupo de filósofos-economistas-historiadores (de cultivadores de las ciencias sociales, en suma) a los que acustumbra a designarse como «escuela histórica escocesa». Esto es, a John Millar, Adam Ferguson, Adam Smith y Willian Robertson.

Las aportaciones del grupo escocés a la teoría de la historia (o «metahistoria» si se prefiere), son todavía objeto de estudio. Ha dificultado la percepción correcta de su significado la presencia de una obra tan influyente como *La riqueza de las naciones.* Y también, desde luego, lo tardío del descubrimiento de la importancia para la teoría de la historia de su autor.

Debemos a Meek[26], un resumen de acuerdo con el que las ideas centrales de la escuela podrían quedar formuladas como sigue:

1. Todo en la sociedad está ligado por una sucesión de causas y efectos. Por ello, la tarea del historiador es buscar causas y razones, con la ayuda de la nueva metodología científica que se ha mostrado tan fértil en otras esferas de la investigación.
2. La sociedad se desarrolla ciega, pero no arbitrariamente (…) Los cambios sociales ocurren y, en el proceso del cambio, son observables ciertas regularidades y ciertas uniformidades. La tarea fundamental es explicarlas en términos de leyes que subyacen al desarrollo social.
3. En el proceso de desarrollo el factor clave es el «modo de subsistencia». Como dijo Robertson, «en cada investigación concerniente a las operaciones de los hombres unidos y en sociedad, el primer objeto de atención debe ser su modo de subsistencia. De acuerdo con las variaciones de éste, sus leyes y su organización política deben ser diferentes».

---

[26] Ronald L. Meek, «Smith, Turgot, and the Four stages history» en *History of political economy,* III, 1971, págs. 9-27.

4. Al reconstruir los procesos de desarrollo es preciso poner un énfasis especial en la interconexión recíproca entre propiedad y gobierno (…)
5. También debe ponerse énfasis en la aparición y crecimiento de un excedente social, del que depende el progreso de las ciudades, de las artes y manufacturas, de nuevas clases sociales, etc.
6. El desarrollo procede a través de cuatro estadios normalmente consecutivos, cada uno de los cuales se basa en un «modo de subsistencia» particular: caza, pastoreo, agricultura y comercio». A cada estadio corresponden distintas ideas e instituciones relacionadas con la propiedad: a cada uno corresponden distintas ideas e instituciones relativas al gobierno; y en relación con cada uno podrían hacerse formulaciones generales acerca del estado de las costumbres y moral, del excedente social, del sistema legal, de la división del trabajo, etc.[27]

Sabemos hoy —gracias precisamente a Meek— que la mayor parte de estas ideas, de esta teoría de los cuatro estadios, ha sido expuesta por Adam Smith hacia 1750, en forma verbal. Las ideas de Smith han encontrado un reflejo en *An essay of the history of civil society* (1767) de Adam Ferguson, que sucedió a Hume como conservador de la biblioteca de los abogados en 1757, y fue más tarde profesor de Filosofía Natural y Moral en la Universidad de Edimburgo. Su libro, que alcanzó considerable difusión, es una historia del progreso humano en que el paso a la etapa más avanzada de la civilización se presenta como estrechamente condicionado al proceso de la división social del trabajo[28]. Ferguson sustenta, pues, y en definitiva un concepto de progreso de acuerdo con el cual éste viene estrechamente

---

[27] Loc. cit., págs. 9-10.

[28] Ferguson, A., *Essay on the history of civil society,* IV, I, «Of the separation of arts and professions», págs. 180-184 de la reedición de Edimburgo, University Press, 1966, al cuidado y con una introducción de Duncan Forbes.

ligado al desarrollo económico. En esto coincide con toda un ala de la Ilustración. Su editor llama la atención, sin embargo, sobre un dato no menos evidente: su criticismo respecto de ciertos avances de la civilización, que parece atenuar en él el optimismo progresista (ilustrado, en definitiva) de la escuela a que pertenece. Duncan Forbes sugiere un motivo para tal criticismo: el hecho de ser Ferguson un «highlander» que hablaba gaélico[29].

Hubo otra figura, sin embargo, a la que hay que citar por su mayor fidelidad a las ideas de Smith, que divulgó como propias, hasta el punto de haber sido acusado de robo intelectual por el autor de *La riqueza de las Naciones.* Me refiero a Willian Robertson (1721-1793), cuya *Historia del Emperador Carlos V* comienza con una extensísima introducción, copiosamente anotada, titulada «Cuadro de los progresos de la sociedad en Europa, desde la destrucción del Imperio romano hasta comienzos del siglo XVI»[30], que es una muestra del tipo de análisis histórico-social rico y complejo que propugna la escuela escocesa.

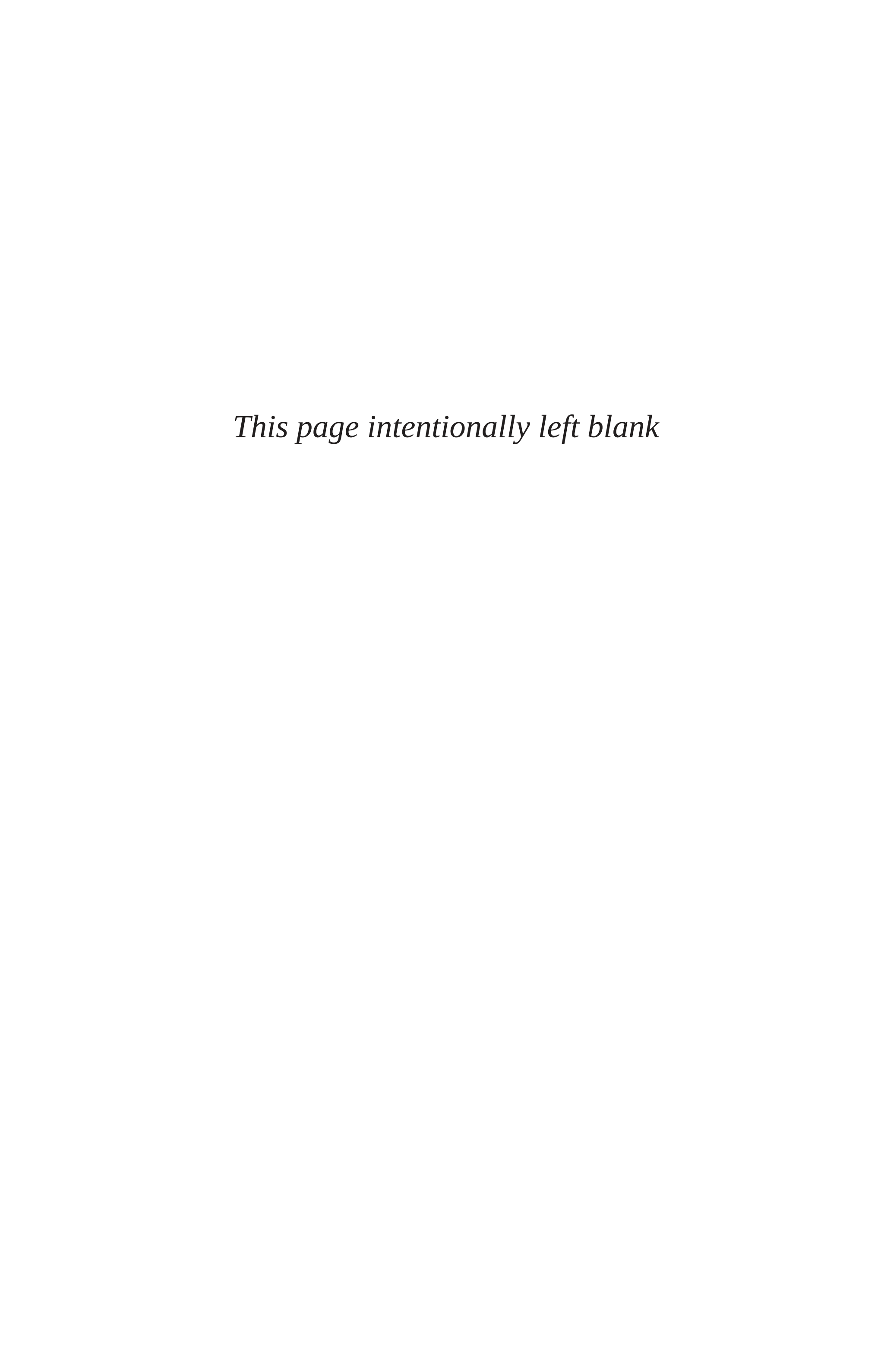
Más importante todavía es su *Historia de América,* donde viene explícitamente formulado uno de los argumentos que Meek cree fundamentales en la génesis de la teoría de los cuatro estadios: la comparación entre las formas de vida de los indios cazadores de América del Norte con los antiguos germanos.

Las ideas de la escuela escocesa entraron, en cualquier caso, en la historiografía europea a través de la obra de Ferguson, traducida a todas las lenguas y enormemente difundida.

---

[29] Duncan Forbes en la *Intr.* a la reedición del *Essay* de Ferguson, loc. cit., págs. XXXVIII-XLI.

[30] En la edición de las obras completas de Ferguson en versión francesa *(Oeuvres complètes,* París, A Desrez, 1836, 2 vol.) esta introducción ocupa las págs. 1-135 del volumen I, impresas a dos columnas.



This page intentionally left blank

IV

Historia y filosofía de la historia entre la Ilustración y el Romanticismo

1. La reacción romántico-nacionalista

La historiografía de la Ilustración se quiso, pues, «científica»: consumó el proceso de secularización de la historia, en cuanto *historia rerum gestarum* ambiciosa de objetividad y celosa de su independencia respecto de la «historia sagrada», en unos términos que hemos ido, breve pero ceñidamente, analizando. Pronto dejaría paso, sin embargo, su «optimismo progresista» a un talante historiográfico —y, en definitiva, político y cutural— de todo punto distinto: un talante presidido por la nostalgia del pasado. A la Revolución —lógica y necesaria consumación de los postulados ilustrados— vino, en fin, a suceder, como es bien sabido, la Restauración.

Uno de los fundadores de la nueva historiografía —esa historiografía desarrollada toda ella como reacción contra el modo de entender el mundo y la historia de los racionalistas ilustrados— fue, evidentemente, Burke. El nacionalismo romántico, sin embargo, iría mucho más allá de los postulados reaccionarios del autor de las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa.* En realidad, la caracterización del nuevo talante historiográfico

como «reaccionaria» es —de no ser altamente matizada— cuanto menos conflictiva. Porque entre sus afectos y representantes figuran también demócratas, como Michelet, o portavoces de la burguesía liberal, como Guizot.

Entre sus raíces básicas hay que aislar una: el rechazo del cosmopolitismo de la Ilustración. Un cosmopolitismo al que vino a oponerse una rica, honda y vibrante valorización de lo nacional, de lo «primigenio». Un buscar en el pasado —o en la tradición, entendida como «un patrimonio legado por los mayores»— los fundamentos ideológicos a partir de los que plantear los problemas políticos y económicos del presente, como lo muestra el caso de Friedrich List[1].

Si el racionalismo universalista del siglo XVIII había sido el arma de combate necesaria para destruir el consenso que sostenía la sociedad del Antiguo Régimen, el nacionalismo romántico, que mitifica el pasado colectivo de una comunidad, trata de crear una nueva coherencia, busca establecer un nuevo consenso, basado ahora en la idea de nación, en la *verdad* de la comunidad de los hombres de un grupo determinado, caracterizados tal vez por su lengua y su cultura, pero, sobre todo, por el hecho de compartir un pasado común y un *Geist* igualmente común. Como en su momento dijo Fueter, los historiadores «concibieron las modernas comunidades lingüísticas, que llamaban nacionalidades, como entidades que hubiesen existido siempre y que siempre hubieran ejercido un influjo sobre el desarrollo histórico. El *espíritu* de tal *pueblo* debía haber engendrado una constitución y un derecho, un arte y una literatura en la medida en que le eran vitales»[2].

De ahí, pues, las dos nuevas palabras mágicas: *Volk* (pueblo) y *Geist* (espíritu).

---

[1] Recuérdese que la obra fundamental de F. List, *Das nationale System del Politischen Oekonomie,* comienza precisamente con el estudio de la historia (al que dedica más de la tercera parte del libro) y recapitulando las «lecciones de la historia» antes de pasar a establecer la «teoría» (págs. 77-203 de la ed. de Jena, Gustav Fischer, 1910).

[2] Eduard Fueter, *Storia della storiografia moderna* (trad, italiana de la edición póstuma de 1936), Milán, R. Ricciardi, 1970, pág. 537.

Los nuevos estados nacionales —bien dominados ya en buena parte por la burguesía, como ocurría en Francia, bien, como en Prusia, habiendo simplemente «modernizado» su funcionamiento, sin tocar apenas la estructura social básica— necesitaban este nuevo consenso. Acaso tal factor ayude a explicar la protección y estímulo que en este nuevo período pasaron los gobiernos a prestar a la investigación histórica. Sobre todo en Alemania, subraya Fueter[3]. Y es que tenía que ser, sin duda, en países como Prusia donde más difícil resultara el intento de basar la cohesión social en la existencia de unos intereses comunes en el presente y donde, en consecuencia, más necesaria viniera a resultar la búsqueda de la solidaridad por el camino de su asentamiento en un pasado mitificado, promesa a un tiempo de un futuro esplendoroso. La realización de la «nación» alemana traería, pues, la felicidad para todos. De ahí que los viejos emblemas de identificación militar —himnos y banderas— cobraran ahora un nuevo significado y pasaran a convertirse en el símbolo y signo distintivo de las comunidades nacionales.

Esta reacción nacionalista era paralela a la que pronto tomó cuerpo en el terreno del análisis económico, donde los economistas de los países en vías de industrializarse combatían el universalismo abstracto de Adam Smith y de la economía clásica inglesa —el liberalismo entendido como *laissez faire,* también en la esfera del comercio internacional— para propugnar una política económica «nacional», llamada a prestar atención preferente al desarrollo de la propia base económica.

La nueva historiografía surgida de la reacción nacionalista no se interesará ya —de acuerdo con todo lo expuesto y como consecuencia de ello— por analizar las causas que explican la evolución de las sociedades humanas en general. Ni se preocupará por cuestiones tales como la decadencia del Imperio Romano, por citar una de las obsesiones historiográficas de los ilustrados. Lo importante vendría a ser ahora la historia del grupo nacional y los precedentes que lo configuraron desde un pasado remoto. Un grupo nacional que no es asumido, por

---

[3] Ob. cit., pág. 533.

supuesto, como una sociedad humana más, susceptible de ser analizada con unas reglas universales. Porque ese grupo estaba llamado a ser, y, en definitiva, era algo único y glorioso, con un espíritu peculiar e inconfundible.

La historia del grupo nacional se narrará, en consecuencia, como una epopeya, recurriendo a formas literarias que deben mucho al influjo de Chateaubriand y de Walter Scott y a las teorías del «color local». Hombres tan distintos como Thierry, Ranke, Carlyle, Guizot o Macaulay compartirán algunos de los rasgos esenciales de este género de reacción. No importa que algunos de ellos puedan ser caracterizados como historiadores de la burguesía liberal, en tanto que otros, como Ranke, estén estrechamente ligados a la nueva Prusia, modernizada y reaccionaria a un tiempo. Ni tampoco importa que unos consideren la historia como una rama literaria[4], en tanto que para otros lo único digno de consideración fuera una erudición a un tiempo prolija, rigurosa y desapasionada. Cuando se examina el panorama de la historiografía de comienzos del siglo XIX con una perspectiva adecuada, no cuesta advertir que las evocaciones históricas del romanticismo y las obras eruditas del historicismo y del positivismo son producto de una misma tendencia y representan, simplemente, fases distintas de un mismo movimiento general. Al fin y al cabo, la reconstrucción de las historias nacionales exigía una considerable labor de investigación erudita. La otra cara de la moneda del romanticismo nacionalista fue la publicación de colecciones de documentos, la sacralización artística de ciertas ruinas y monumentos, la proliferación de las sociedades históricas, etc.

Posiblemente sea en esta línea de articulación de las sociedades burguesas en torno a la ideología nacionalista donde quepa encontrar uno de los factores de la crisis del pensamiento

---

[4] Thomas B. Macaulay, por ejemplo, la consideraba como una «province of literature», aunque admitía que estaba bajo el imperio alternativo de la Razón y de la Imaginación. «Unas veces es ficción. Otras veces es teoría». «History», en Th. B. Macauly, a *Miscellaneous essay and The laws of Ancient Rome,* Londres, Dent, 1910, pág. 1. (El texto de Macaulay data de 1828.)

ilustrado. No el único, desde luego. Pero sí particularmente importante. Otros autores prefieren interpretar estos cambios, sin embargo, como meras oscilaciones pendulares del espíritu humano. Es el caso de Croce, por ejemplo, para quien el retorno del Romanticismo a postulados éticos, estéticos, vitales, en definitiva de sabor medievalizante fue producto, simplemente, de la nostalgia: «Tal una corriente de agua que, apartada a la fuerza, de su lecho natural vuelve a entrar fragorosamente en él apenas se remueven los obstáculos, así un gran suspiro de satisfacción y de júbilo, una cálida palpitación de ternura dilató y encendió los pechos al volver a abrazar después de una ascesis racionalista tan larga, la vieja religión, las viejas costumbres nacionales, regionales y locales, y a entrar en las viejas casas. castillos y catedrales, y a cantar las viejas canciones y soñar las viejas leyendas»[5].

Hermosa descripción, sin duda. Pero de escaso valor explicativo. Tal vez sirva, sin embargo, de ayuda para adivinar lo que debieron sentir, lo que sintieron, los hombres que protagonizaron este cambio, anticipando algunas de las vetas más inquietantes del «siglo corto». Lo que desde luego no ayuda demasiado es a conocer con la debida precisión las razones hondas que movieron a tales hombres a edificar *reactivamente* un nuevo consenso y a desterrar los principios de la Ilustración. Esos principios que conservaron y continuaron, elevándolos a un nivel cualitativamente superior quienes optaron por propugnar, en aquella coyuntura decimonónica, la continuidad de las transformaciones sociales y económicas. Y, desde luego, culturales.

2. La filosofía de la historia de Johann Gottfried Herder

Herder es, sin duda, un ilustrado. *Todavía* un ilustrado. Y a la vez, sin embargo, es *ya* un romántico. Aunque también

---

[5] B. Croce, *Teoría e historia de la historiografía,* Buenos Aires, Escuela, 1955, pág. 215.

podríamos interpretarlo, claro es, como un ilustrado que ha leído atentamente a Rousseau y que ha sido capaz de recoger el pálpito de «novedad» del gran teórico del sentimiento y de la democracia radical. Por mucho que no le acompañara en su pesimismo civilizatorio, desde luego. Ni en otras tomas —más propiamente «políticas»— de posición.

Pero Herder es también, ante todo, un *filósofo de la historia,* esto es, alguien que trabaja con las armas del concepto para encontrar, por debajo de la aparente caoticidad y azarosidad del decurso histórico, una *racionalidad* subyacente, un «sentido» del mismo —obedezca éste a un plan trazado por la Providencia o, simplemente, a la realización, en el curso de un proceso inmanente, del «progreso» y de la «razón»—. Y como tal filósofo de la historia —de la «historia del género humano»—, Herder compartía también ese rasgo *moral* tan característico de cuantos optaron por dedicar sus esfuerzos a dicho trabajo intelectual: la repugnancia a aceptar como «inútiles» los esfuerzos humanos, la negativa a aceptar el mal social como algo para lo que no hay explicación ni justificación posible, el horror, sencillamente, a la apariencia de sinsentido de los acontecimientos históricos. Es posible que este sea un rasgo «metafísico». Es cuestión de palabras. Como tantas otras cosas. Lo cierto es, sin embargo, que ese rasgo, esa querencia de racionalidad, es el único eje definitorio de la ambición y del quehacer de cuantos han dado en allegarse intelectualmente a lo que W. H. Walsh ha llamado la «filosofía especulativa de la historia»[6].

Al igual que la totalidad del pensamiento ilustrado dieciochesco —que en esto se limita, por lo demás, a heredar un punto de vista bastante más antiguo—, Herder piensa, como Schlözer o Gatterer, para quienes la historia es una escuela «para el ciudadano del mundo, para el hombre en general»[7], que la historia es una escuela «que educa para participar en la compe-

[6] W. H. Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia,* México, Siglo XXI, 1968, esp. págs. 142 y sigs.

[7] A. L. Schlözer, *Vorstellung einer Universal-Historie,* 1772, 30, 36; J. Chr. Gatterer, *Hb. der Universal-Historie,* 1. T1., 17652, 3.

tición por alcanzar las más valiosas coronas de la humanidad y de la dignidad humana»[8]. Una escuela en la que la especie humana se autoencuentra, en fin, en cuanto «humanidad». (Una expresión introducida, por cierto, a estos mismos efectos, antes por Bolingbroke que por el propio Herder)[9]. Una historia, que ha de ser, consecuentemente, entendida como «el estudio de la Humanidad[10].

Herder utiliza siempre la voz *Geschichte;* no el latinismo *Historie,* pues. Y no se trata de un dato irrelevante. Porque la sustitución de la voz latina por la germánica —aunque, en realidad, ambas habían venido coexistiendo en la historiografía alemana— debe entenderse en todo este contexto histórico-cultural como un fenómeno paralelo al del aumento del interés por la historia en cuanto *res gestae,* que pasa a convertirse en el punto central de referencia de todos estos autores. Más allá de la *historia rerum gestarum* y de las discusiones sobre su especificidad o problematicidad metacientífica, sagrada o mundanal, etc., Herder —y, en general, todos los autores de este período— vendrán a interesarse por el decurso histórico como tal, por su trama interna, por su carácter evolutivo y por las leyes a que, en cuanto tal evolución, obedece. Herder se interesará, en fin, —coincidiendo en esto, como en otras cosas, con Vico— por el «hecho histórico» y por su marco global: el proceso histórico. Así pues, si anteriormente el singular *Historie* tenia como referente el correspondiente género literario (al igual que las voces *philosophie* y *poesia,* pongamos por caso), y la voz germánica *Geschichte* venía referida a la cadena de acontecimientos que constituyen la materia del relato histórico, —con una distinción mantenida incluso a pesar de la relativa intercambiabilidad de ambos términos que pareció imponerse por obra de los humanistas—, ahora *Geschichte* vendrá a referirse al curso

---

8 J. G. Herder, *Sämtliche Werke,* Hrsg. von Bernhard Suphan, Berlín, 1891, 14, 212 y sigs.

9 H. St. J. Visc. Bolingbroke, *Letters on the study use of history,* 1735, en *Works,* D. Mallet, et., Londres: 1752, 345 y sigs.

10 Herder, loc. cit., 17, 259.

histórico, un curso estructurado por sí mismo. Y que, en consecuencia, no tiene que esperar a serlo por el relato histórico.

Esta *Geschichte* de Herder —y de los autores de este período: Chladenius, Gatterer…—se autoconcebirá, pues, en base a todo lo dicho, como «ciencia». La nueva relevancia y autonomía del mundo histórico —exaltada paralelamente a la crítica de la tesis de una «naturaleza humana» intemporalmente válida tan propia del racionalismo ilustrado—, independiente del «natural», pasará, en efecto, a exigir la elaboración de una *historia como ciencia* parangonable a, pero diferente de, las ciencias de la naturaleza. También en esto Herder asumirá la herencia de Vico. Y en el marco de todo ello postulará la validez del principio de causalidad (tan propio del acontecer natural y tan postulado por sus reconstrucciones científicas) para la historia. Frente a todo escepticismo ante las posibilidades de un «conocimiento» histórico —del tipo, por ejemplo, del humano— Herder esgrimirá, pues, el conocido argumento viquiano: los hombres están en condiciones de conocer mejor el mundo histórico que el natural, en la medida en que son ellos —precisamente— autores del primero y pueden, en consecuencia, buscar en su propio espíritu los principios rectores de ese mundo que a un tiempo protagonizan y construyen. Y al hacerlo abrirá, obviamente, la puerta del dualismo metodológico (y aún ontológico, dadas las condiciones acerca los objetos materiales respectivos) entre «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu». Una puerta entreabierta ya, como sabemos, por Vico.

Porque desde este punto de vista, tanto la *historia como ciencia* como las *ciencias de la naturaleza* coincidirán, desde luego, en ser eso: ciencias. Sólo que ciencias *diferentes* (a pesar del recurso de Herder al principio y categoría de causalidad para la historia). Esta argumentación —de eco viquiano, pero también aristotélico: hechas todas las matizaciones y precisiones que se quiera—, tendría, desde luego, repercusiones de largo alcance.

Por lo demás, este descubrimiento del «mundo histórico» y este énfasis en las disciplinas históricas y, particularmente, en la historia como ciencia, no pueden aceptarse como *novum* de

la generación de Herder. El autor de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* se limitó a entroncar —innovadoramente, eso sí, y desde una sensibilidad ya diferente— con el esfuerzo historiográfico, tantas veces malentendido y desconocido,[11] de los Ilustrados: con Bayle, a quien el propio Cassirer compara con Galileo en cuanto a su valor como definitivo consagrador de la independencia metodológica, epistemológica, etc., de la ciencia —en este caso histórica, en el de Galileo *natural*— respecto de la palabra bíblica,[12] con Voltaire, el fundador, como sabemos, de la «filosofía de la historia», rótulo con el que en el autor del *Candide* se apunta más bien a lo que hoy podríamos llamar una historia concebida en términos cabalmente científicos, con el propio Montesquieu[13]…

Podríamos, de todos modos, preguntarnos por el *status* de una obra como la de Herder, que lleva, precisamente, el título de *Ideas por una filosofía de la historia de la humanidad*, por su «especificidad» a la luz de todas estas disquisiciones metacientíficas. Porque el propio Herder habla de «filosofía de la historia» a propósito de ella: incluye la especificación en el propio título de su *Magnum opus.* Y a la vez la concibe, sin embargo, como un tratado de historia. Podríamos razonar quizá que lo que Herder publicó en 1784 fue una «historia filosófica», por decir-

---

[11] Cuantas veces se habla del tópico de la falta de sentido histórico de los ilustrados —tópico puesto en circulación, desde luego, por los románticos en el marco de la oposición general a sus predecesores inmediatos en el orden histórico e histórico-cultural— hay que remitirse asimismo, como ya hice notar, a quien supo tempranamente deshacerlo. Me refiero a Wilhelm Dilthey y a su monografía *El siglo XVIII y el mundo histórico*, (incluída en el vol. III de sus *Gesammelte Schriften,* Stuttgart, Teubner y Göttingen, Vandenhoeck, 1969, ed. al cuidado de Paul Ritter). Monografía que se abre con las siguientes lapidarias palabras: «La Ilustración del siglo XVIII, que pasa por carecer de sentido histórico, ha alentado una nueva concepción de la historia, desarrollada en brillantes obras de arte histórico por Voltaire, Federico el Grande, Hume, Robertson y Gibbon».

[12] E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración,* loc. cit., pág. 232.

[13] Cfr. ob. cit., pág. 242: «Herder ha combatido el método y las premisas de Montesquieu, pero ha admirado su "noble obra gigantesca" y se ha inspirado en ella en sus propios esbozos.»

lo al modo kantiano. Una obra sólo posible en un momento en el que la frontera entre la «filosofía de la historia» y la «historia como ciencia» aún no estaba nítidamente trazada.

De todos modos, en Herder hay mucha más filosofía de la historia —eso que Walsh llama «filosofía especulativa de la historia»— que historia, aunque solo sea por su visión del proceso histórico. Más, en cualquier caso, que en los ilustrados, que nunca se propusieron ese tipo de reconstrucciones globales de cuño teleológico[14]. También en este punto entronca Herder con Vico, obviamente.

Podríamos, pues, definir sus *Ideas* como un tratado de historia universal y general, escrito con ambiciones «científicas», en el que van paralelamente tipificándose una serie de «enseñanzas filosóficas de la historia» desde una óptica *filosófico-histórica* en el sentido canónico del término.

Habría que comenzar señalando lo que es uno de los rasgos más llamativos de las *Ideas*: su profunda ambición, su largo aliento, su voluntad de universalidad. De universalidad en el sentido más literal del término, dado que las *Ideas* dan cuerpo discursivo a una doble historia *total* (y nunca mejor empleado este adjetivo): una historia de la naturaleza y una historia de la humanidad. Con las consiguientes disquisiciones de orden filosófico-natural, científico-positivo, histórico en sentido estricto, cultural, etc. Sin olvidar, claro es, su aspecto fuertemente antropológico. En cierto sentido, las *Ideas* pueden ser leídas como una síntesis de cosmología, antropología e historia. Lo que no es poco, ciertamente.

De ahí la propia vastedad del proyecto: Herder desarrolla sus *Ideas* en veinticinco libros (de los que no llegó, por cierto, a acabar los cinco últimos). Dedica los diez primeros —que componen las dos primeras partes de la obra: una especie de vasta *Introducción*—, muy consecuentemente con sus designios

---

[14] En este sentido Cassirer precisa (ob. cit., pág. 229) lo siguiente respecto de Bayle: «Le es completamente extraño cualquier propósito filosófico-histórico, cualquier intento de interpretación teleológica de la historia.» Reflexiones parecidas hace a propósito de Voltaire, Montesquieu, etc.

de exhaustividad y fundamentación, a lo que podríamos llamar la «prehistoria» del desarrollo del hombre. Una prehistoria en sentido lato, ya que Herder comienza el trazado de la misma nada menos que con un relato de la creación —bastante fiel al modelo bíblico—, al que añade un estudio, rico en datos tomados de la astronomía, de física, de la química, de la biología, del entorno físico del hombre, la tierra como planeta, su carácter general y sus relaciones con los restantes planetas del Universo, incluyendo, claro es, un análisis de la vida vegetal y animal y sus rasgos centrales.

Herder elabora, en fin, en esta *Introducción* una entera *Naturphilosophie* —la propia de su época: habría que citar a Goehe entre sus representantes, por ejemplo—, fuertemente *evolucionista, organicista* y aún *vitalista* (en el sentido de su remisión a una «fuerza orgánica» como «responsable» de la vida: «una fuerza innata, orgánica, originaria; el principio de las fuerzas de mi naturaleza, el genio oculto de mi existencia»). Una *Naturphilosophie* que contempla la naturaleza —naturaleza de la que el hombre, verdadero microcosmos, es literalmente el *centro* y *modelo* de los restantes seres vivos— de acuerdo con los principios, supuestamente inmanentes a la misma, de jerarquía y progreso. Unos principios que, en consecuencia, y dado su carácter realmente funcionante, revelan un *orden.* Herder ve este orden, desde luego, como fruto de *un plan divino.*

La historia de la naturaleza —que Herder reconstruye desde los supuestos de esa *Naturphilosophie* a la que acabamos de referirnos— y la historia de la humanidad son concebidas, por otra parte, por él mismo como constitutivas de una *totalidad.* Una totalidad que presupone una «solidaridad» (o interrelación) de todo lo existente y una «sucesión» de las diferentes realidades que componen dicho existente global, unas realidades asumidas, por lo demás, como irreductibles unas a otras (principio este que Herder extiende a los pueblos y a las culturas). Ni que decir tiene que esta totalidad organizada —superior, de acuerdo con ese concepto de totalidad que Hegel teorizará definitivamente, a la mera suma de sus partes— es igualmente asumida por Herder como prueba, de notable valor sintético, de la existencia de dicho plan.

Este plan divino cuya afirmativa postulacion debe ser contemplada como uno de los ejes de las *Ideas* herderianas —y que es, a la vez, lo que hace de ella una filosofía (o incluso una teología) de la historia en el sentido pre-ilustrado específico— discurre, para Herder, a dos niveles (momentos ellos mismos de esa totalidad a la que acabamos de referirnos): el de la naturaleza y el de la humanidad. Una humanidad cuya realización es definida por Herder —y aquí hemos de cifrar otro de los puntos sustanciales de las *Ideas*— como el objetivo supremo (y aún único) de la Divinidad. De esa Divinidad a la que debemos el plan al que obedece el entero decurso cósmico (natural y «humano»).

A esta *Naturphilosophie* Herder allega, naturalmente, una antropología que es, en cierto modo, su consumación. De acuerdo con sus líneas maestras, el hombre es concebido, ante todo, como cumbre de la creación. Pero también como el «agente de la historia» —idea de raigambre viquiana, como bien podrá suponerse—. En este sentido, el hacer del hombre se orienta —razona Herder— en torno a y de acuerdo con un objetivo prefijado, para cuya realización ha sido el hombre dotado de una serie de características (que son las llamadas a posibilitarle dicha realización). Estas características —las características esenciales de la especie— son, para el autor de las *Ideen,* las siguientes: la posición vertical, que diferencia al hombre de las restantes criaturas, y en relación con ella, la superioridad de su cerebro; la mayor finura de sus sentidos; la habilidad de sus manos; el lenguaje, mediante el que piensa y razona; sus virtudes morales y religiosas. Herder enumera siete de estas últimas: la aspiración a la paz; la capacidad humana de dominio de los apetitos; el cultivo de la simpatía; la sociabilidad; la aspiración a la veracidad y a la justicia; la autoconsideración del hombre como obra de Dios, que guía su búsqueda de satisfacción en la religión. Y su deseo, en fin, de perfección e inmortalidad.

Este hombre con el que la creación y la vida se consuman, al cabo de una serie de gradaciones que van de lo simple a lo complejo, en su índice más alto, es, al mismo tiempo, más de lo que empíricamente es. Porque en el hombre, la entera

fuerza vital, esa fuerza a la vez una y plural, muta y desemboca en la aparición del espíritu. En el hombre lo orgánico se transforma, en efecto, en lo psíquico. Y eso hace del hombre un ser cuya finalidad no viene prefijada —como en el caso de los animales— por sus instintos, un ser que es, repetimos, más de lo que real y empíricamente es: un ser en el que se encarna la *humanidad,* sí, pero una humanidad que (aún) no es lo que podría ser a la luz del valor y la riqueza de potencialidades latentes; en el hombre mismo.

Y así esta antropología desemboca en lo que a la vez es el eje de la filosofía herderiana de la historia: *la idea de humanidad.* Cabría definir esta humanidad, una «humanidad» así entendida, como el carácter ideal de la especie, como algo ínsito potencialmente en el hombre, por cierto. Algo que tiene un substrato real y que debe ser actualizado. Una suma, en fin, de potencialidades o predisposiciones que han de ser desarrolladas y llevadas a plenitud a lo largo de todo un proceso que Herder concibe como básicamente «educativo» —idea, esta vez, no tan anti-ilustrada como otras de Herder, desde luego—. Sólo una vez consumado este proceso podrá decirse que la humanidad habrá al fin llegado a su estadio supremo, un estadio caracterizado por una organización social integrada —al modo de la postulada por Rousseau—, formada por *hombres* genuinos, hombres que habrán actualizado ya todas sus potencialidades. Un estadio en el que al fin podrá, pues, hablarse de «hombres» y de «humanidad».

El concepto de humanidad —acaso el más importante, y en cualquier caso, el más conocido e influyente de Herder— hunde, pues, sus raíces en una determinada antropología. Y a la vez, abre otro camino: el de la historia. Porque la realización de esa «humanidad» es asumida y postulada por Herder —según hemos ido viendo ya— como el objeto mismo del proceso histórico.

Herder dedica a todas estas disquisiciones la primera parte de su *Introdución:* hasta el final del libro V. El resto de la misma, hasta el libro X, viene dedicado a una serie de cuestiones específicamente relativas a la historia como tal: a la influencia

de la geografía y el clima sobre los hechos históricos (insistencia esta en el valor determinante del clima que hace pensar en una posible influencia de Montesquieu sobre Herder, desde luego) y al proceso, con todo ello relacionado, de diferenciación de las razas. Aunque su erudición es notable, Herder parte siempre de los hechos; habría casi que hablar de «positivismo» a propósito de este rasgo de su método. O, al menos, de «positividad» en lo que hace a su labor historiográfica. Es más: los principios que finalmente extrae —a la hora de catalogar las «enseñanzas filosóficas de la historia»— jamás son concebidos por él como algo de lo que pueda partirse *a priori.* Los asume, simplemente, como algo inductivamente derivable de la propia positividad histórico-factual.

En este sentido podríamos incluso hablar de «ingenuidad» metodológica a propósito de Herder. Porque el autor de las *Ideen* jamás se cuestiona su quehacer: no hay que buscar en él reflexiones metahistóricas. Jamás se pronuncia *in extenso* sobre el conocimiento histórico, ni sobre sus métodos y procedimientos. Se limita a asumirlo —nada problemáticamente— como «verdadero»: los hechos son, para él, lo que son. El espíritu ha de limitarse a tomar nota de ellos. Y todo lo demás —los tipos, las leyes, los planes según los que los hechos se organizan y coordinan, etc.—, todo eso está ya, para él, en los hechos mismos: son algo tan *real* como ellos. De ahí su lema: «La filosofía de la historia no vive de abstracciones; se basa sobre los principios mismos de la historia»[15].

Su catalogación de los «factores» de la historia —geográficos, climáticos, etnográficos, caracterológicos…—, esos factores que hacen de todo «hecho histórico» lo que éste es y no otra cosa, le permite a Herder esbozar una concepción —no excesivamente explícita o metahistóricamente sistematizada, desde luego— de la dinámica de la historia, en virtud de la que ésta es concebida como fruto de la interacción de dos vectores: uno *externo,* todos esos factores «ecológicos» que hemos catalogado ya, y otro *interno* o relativo al espíritu humano.

[15] Loc. cit., Intr. VIII.

O, más precisamente, al espíritu de las diferentes naciones, grupos y pueblos en que se divide una especie, como la humana, que no por eso deja de arrojar determinados «invariantes» que permiten tipificarla en su esencialidad unitaria más profunda.

Sobre esta base, Herder reivindicará —haciendo suyo el concepto leibniziano de *fuerza*— un determinado pluralismo dinámico. Y al hacerlo, subrayará una y otra vez el valor irreductible de *cada* época, de *cada* cultura. Pueblos, épocas y culturas dotados, evidentemente, de su propio *espíritu.* Con ello Herder entrará en franca polémica con los ilustrados: con su concepción de una «naturaleza» humana homogénea, con su enjuiciamiento de la historia entera a partir del nivel alcanzado en su época y tomado ésta como pauta insuperable… Ese es el sentido —relativista y, según algunos, historicista *avant la lettre*[16]— de su famosa reflexión acerca de las historias de Grecia y de China, que —según razona— hubieran sido muy distintas de haber vivido los chinos en Grecia y los griegos en China.

El resto de las *Ideas* —con una nueva polémica contra los ilustrados: esta vez, y no sin acentos rousseaunianos en su discurso, Herder criticará el desvío y desprecio ilustrados de lo «primitivo»— es ya historia documentada: historia *tout court.* Esta tercera parte, de los libros XI al XV, entraña una historia global de las civilizaciones que fueron sucediéndose en nuestro planeta hasta la caída del Imperio Romano. El resto (libros XVI-XX) llega hasta el año 1500, más o menos. Y con ello interrumpió Herder —que no «acabó»— una obra asumible, por

---

[16] Hans-Georg Gadamer habla, en su epílogo a *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Frankfurt, Suhrkamp, 1967, págs. 146-147 de «Manifiesto temprano del historicismo» a propósito de este esbozo herderiano de 1774. Aunque no deja, desde luego, acto seguido, de recordar el veredicto, al respecto, de alguien tan caracterizado —y experto en cuestiones de historicismo— como Friedrich Meinecke, en el sentido de que el autor de *Die Entstehung des Historismus* ve todavía «demasiada trascendencia» en un Herder obsesionado por los «planes» de la Providencia (ob. cit., pág. 147).

decirlo con sus mismas palabras, como «sillares para un edificio que sólo los siglos podrán terminar».

A pesar de la inexistencia de una «teoría» elaborada de la historia en Herder —esto es, de un concepto explícito y de una metodología no menos explícita de la historia *qua* disciplina científica— Herder organiza los hechos de la historia universal, el *material* con el que en cuanto historiador trabaja, de una determinada manera. (Y ello por mucho que, como ya dijimos, opere desde el supuesto acrítico de que es la propia realidad histórica, una realidad organizada de una determinada manera, la que se ofrece a la mirada veraz del historiador en la evidencia de su propia organización y vertebración.) Herder recurre, ante todo, a la categoría de *ley,* desde el supuesto básico de la legaliformidad general de ambos mundos, que son, en definitiva, uno, como luego razonaría Marx: el histórico y el natural.

A esta luz hay que entender su tesis del condicionamiento de todo evento, hecho o fenómeno por las circunstancias, unas circunstancias a cuya tipologización no deja en ocasiones de coadyuvar él mismo.

Cuando se habla de leyes, por otra parte, hay que hablar asimismo de *causas.* Y, ciertamente, Herder rescata, como ya vimos, la vigencia del principio de causalidad para la historia (causas cuya tipología hay que buscar en marcos tan diversos como los que, siguiendo a Herder, hemos ido ya enumerando: climatológicos, «espirituales», geográficos, etc.). No hará falta subrayar, en fin, que todo ese arsenal conceptual con el que más o menos «ingenuamente» —esto es: sin pasarlo por el tamiz de la crítica— opera Herder («pueblo», «cultura», «nación», «plan divino», «humanidad», etc., le guía y ayuda, asimismo en su concreto quehacer historiográfico).

La filosofía herderiana de la historia —y ahora utilizamos la expresión «filosofía de la historia» en su sentido tradicional o «especulativo»: cosa de todo punto coherente con el teleologismo de Herder, con ese constante remitir suyo a un *plan divino* que ha hecho a Emile Callot, por ejemplo, hablar de él como de uno de los tres momentos de la filosofía *teológica* de

la historia[17]— es, y con ello llegamos ya al final de nuestra reconstrucción de una obra tan escasamente reconstruible como las *Ideas,* un producto ambiguo.

Ambiguo es, en efecto, creer en un proceso lineal de la historia —camino de la realización de la «humanidad»— y postular, a la vez, subhistorias cíclicas, en el sentido clásico y viquiano del término. Las historias particulares de esas culturas que Herder concibe como organismos vivos, entes individuales en evolución, y cuyo nacimiento, esplendor y decadencia tipifica. Aunque siempre podríamos interpretar, desde luego, todas esas «subhistorias» como eslabones particulares de la Gran Cadena de la Historia…

Ambiguo es también Herder en otro punto: porque a la vez que en las *Ideas* se critica una y otra vez el concepto ilustrado de progreso, no deja de postularse en ellas una variante *sui generis* del mismo. ¿Cómo interpretar si no la optimista creencia herderiana en un proceso-progreso histórico que, paso a paso, remonta la «curva ascendente» de la realización efectiva de la «humanidad»? Porque Herder cree, desde luego, que tal realización es algo que sólo se conseguirá «en el futuro». Pero a la vez cree —entrando en contradicción con Rousseau: o «invirtiendo» a Rousseau, si se prefiere— que se han ido dando, y se están dando, pasos sustanciales y efectivos camino de esa realización.

Pocas cosas tan dudosas, por último, como la filiación *romántica* de Herder, ese postilustrado en quien algunos han querido ver la mente inspiradora del *Sturm und Drang.* Romántica es, por ejemplo, su nostalgia de formas pretéritas de autoridad y cohesión social no mediadas por el tamiz criticista de la razón «ilustrada».

Romántica es también su creencia en las posibilidades de un conocimiento *concreto* e *intuitivo* de la realidad ajeno a las pautas impuestas —en este sentido epistemológico y metacientífico— por la razón. O lo que es igual: su reivindicación de la

---

[17] Emile Callot, ob. cit., págs. 217-277. Para Callot los otros dos momentos corresponden, como ya se hizo constar, a San Agustín y Vico.

intuición como vía cognoscitiva privilegiada, que anticipa una concepción epistemológica —relativa al «conocimiento de lo concreto»— llamada a tener notable fortuna. (Me remito a los diferentes «intuicionismos» que han ido sucediéndose desde el planteamiento coherente de la cuestión al hilo del idealismo alemán…)

Románticas son su impronta *historicista,* su visión *dinámica* y *organicista* de las culturas, su reivindicación del valor explicativo —¿dialéctico?— de la *causa final* (verdadera clave de bóveda de su teorización de la validez, en la naturaleza y en la historia, del principio de causalidad), su anticipación de la categoría de *totalidad* o su temprana remision a la idea de un *Volksgeist* determinante del «papel histórico» de cada pueblo, su opinión al reductivismo analítico...

Romántico es, en fin, su propio concepto de «humanidad». Porque esa «humanidad» puede y debe ser, qué duda cabe, interpretada —al igual que su correlato rousseauniano: el «estado de naturaleza»— como una variante *sui generis* de la idea general, tan característica de la cultura romántica alemana, tan enraizada en su *humus* nutricio, de una sociedad organizada, integrada, homogénea, compacta, sin fines encontrados, porque la razón en ella vigente no sería ya una razón escindida, sino «unificada», como esa misma sociedad (decididamente intacta ya de todo antagonismo…) Una idea que —a través de quien supo llevarla a su plenitud verdadera: Hegel— llegaría hasta el marxismo, que la reconstruiría en clave clasista: como (futura) sociedad sin clases o «sociedad comunista» y a través del marxismo, hasta los programas y utopías de organización social alternativa todavía vigentes hoy en versiones más o menos «radicales».

Hemos visto, pues, cómo en Herder hay *velis nolis,* una idea efectiva de *progreso*. Y, asimismo, una idea de no menor relevancia filosófico-histórica: la idea de una *teleología histórica* (que no podía, evidentemente, faltar en alguien como Herder, para quien la validez del principio de causalidad en la historia remitía, en definitiva, a la categoría de *causa* final). Una teleología que en Herder descansa, en cualquier caso, como ya vi-

mos en su momento, en una determinada antropología: en un concepto de hombre. Tales son las coordenadas en que hay, en fin, que enmarcar su idea de «humanidad»: «la humanidad no es un ideal abstracto —aunque resplandezca en él el ideal de la razón y de la equidad—, sino que es la esencia de la naturaleza humana; una fuerza que opera sobre sí misma. La humanidad no es un fin de la naturaleza humana que estuviese fuera de ella, sino que yace en ella misma»[18].

No es otro el problema que vino a plantearse Kant a propósito de la historia. Y que se planteó esbozando la idea de una posible «historia filosófica» desarrollable en torno a dos ejes conceptuales. Una vez más: el progreso y la teleología. Cierto es que en este caso la teleología histórica parece buscar su legitimación —en virtud de una «astucia de la naturaleza» en la que casi es obligado vislumbrar un precedente de la hegeliana «astucia de la razón»— por la vía de su invisceración en una *teleología natural.* Pero no hay que engañarse: como en Herder, pero mucho más autoconsciente y explícitamente que en él, al menos en lo que afecta a su tematización, esta teleología histórica y natural a un *tiempo* presupone una determinada antropología. O, si se prefiere, en concepto de hombre o de esencia humana que le procuró su definitivo y último sentido. Que es, precisamente, el de la historia misma. Convendría recordar, en cualquier caso, que en un momento dado el propio Kant alentó el propósito de componer «una historia *a priori* del género humano»[19]. Y que caracterizó el proyecto de Herder como «*una historia natural* del hombre con carácter universal»[20].

---

[18] Hans Georg Gadamer, *Volk und Geschichte im Denken Herders,* Fráncfort, Klostermann, 1952, pág. 16.

[19] Véase *Reflexion* 1471 (Ak. XV, 651).

[20] Kant, I. «Recensiones sobre la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia,* estudio preliminar de R. R. Aramayo, trad. de Concha Roldán y R. R. Aramayo, Madrid, Tecnos, 1987, pág. 50.

3. La «historia filosófica» de Inmanuel Kant

Si Herder en sus *Ideas* hace historia y extrae de ellas unas «enseñanzas filosóficas» —aunque no pueda menos de tener que pensarse que, en realidad, lo que Herder vino a hacer con gran sensibilidad para la complejidad del dato histórico, fue reconstruir la historia del mundo desde unos supuestos filosófico-históricos no por relativamente implícitos o simplemente inducidos menos determinantes del sentido profundo de su obra y de los resultados a que llega—, Kant se propuso, en su escrito más relevante al respecto, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* fechado en 1784, algo mucho más modesto. Independientemente, claro es, debemos añadir nosotros, del grado de penetración de su mirada: la confrontación de este opúsculo (y los otros dos escritos relevantes al respecto) con Herder, con Rousseau y con la problemática general del racionalismo ilustrado, por un lado, y con los ulteriores desarrollos de esta línea de pensamiento —y apunto concretamente a Hegel—, por otro, siempre será un ejercicio necesario a quien desee calar algo más hondo en los problemas de la filosofía (especulativa) de la historia[21]. Sin olvidar, por cierto, que para el estudioso de Kant todos estos escritos «seniles» del autor de la *Crítica de la Razón Pura* resultan particularmente significativos e importantes más allá incluso de su ubicación y temática literales. Porque, como en una ocasión recordó Manuel Sacristan, precisamente «en los escritos de la vejez del gran maestro obra el elemento metódicamente imprescindible (de acuerdo con la *Crítica de la Razón Pura)* que falta en las grandes obras de la ética crítica: una Idea del Hombre. En los escritos de la última época de Kant está

[21] Los otros dos escritos son: *Nirvana,* donde se ocupa, entre otros autores y problemas, de Rousseau —por quien Kant sintió siempre veneración literal, solo comparable a la que pudo inspirarle Newton— y su larga recensión de las *Ideas* de Herder. Ambos están recogidos en la edición citada en la nota 243.

contenida la antropología filosófica del kantismo, el campo de investigación delimitado por la esencia Hombre, esencia que, por lo demás, no está investigada, sino sólo oscuramente supuesta»[22].

Kant es perfectamente consciente, por otra parte, como no podía ser de otro modo en alguien que dedicó sus mejores esfuerzos a la ontoepistomología, de la inexistencia en su época —condicionada, sin duda, por lo reciente de la tematización explícita en cuanto objeto material de un conocimiento científico, del «mundo histórico»—, de una respuesta sistemática, filosóficamente organizada, a la pregunta *¿qué es la historia?* Y ello a pesar de las reflexiones filosófico-históricas dispersas en la producción historiográfica de los ilustrados, que alguno de ellos intentó sistematizar, como vimos, con mejor o peor fortuna. O, incluso, de elementos más o menos inconscientes de una teoría de la historia en la obra de algún autor (Montesquieu, muy señaladamente, pero también, y a pesar de todo, Herder).

Pero tampoco ignora que su historia «filosófica» no es *historia* (lo que él llama «historia empírica») y que la elaboración filosófica de la idea de una *historia universal* es ocupación diferente de la usual entre historiadores profesionales: «Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene, por decirlo así, un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico;* sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto»[23].

Este intento, este «ensayo» es, pues, de orden filosófico-histórico en sentido estricto. Y el problema en torno al que gira —en definitiva: el del sentido de la historia— es, una vez más, *el* problema

---

[22] Manuel Sacristán, «Concepto kantiano de la historia» en *Hacia una nueva historia,* Madrid, Akal, 1976, págs. 85-108.

[23] Kant, I., loc. cit., pág. 23.

de la filosofía de la historia de cuño tradicional o «especulativo». Y así hay que entender el rótulo que busca para esta reflexión suya: «historia filosófica». Por lo demás, Kant, tampoco pensó haber hecho otra cosa que ofrecer un proyecto. Un proyecto para cuya realización pide una mente a un tiempo filosófica y de vasta cultura histórica, como acabamos de ver, y sobre cuya relevancia de orden político, moral, etc., insiste explícitamente en el colofón de sus *Ideas.*

Hablábamos al final de nuestra reflexión sobre Herder de los dos grandes ejes conceptuales de la filosofía kantiana de la historia, el *progreso* y la *teleología natural*, esto es, el punto de vista de unos «fines de la naturaleza», esa regla metódica llamada a ayudar a los historiadores a descubrir un orden en lo que *prima facie* se presenta como caótico agregado de datos difícilmente integrables en una serie racional, que Kant introduce en los siguientes términos: «… si cabe admitir que la naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de hilo conductor para describir —cuando menos en su conjunto— como un *sistema* lo que de otro modo es un agregado rapsódico de acciones humanas»[24]. Y acto seguido procedimos a remitirlos a una idea liminar y fundamental: la idea de hombre.

Y, efectivamente, así como el juicio teleológico sobre la naturaleza se orienta, en Kant, por la idea de organismo, el juicio teleológico sobre la sociedad humana se sustenta en la idea de hombre, que regula la interpretación filosófica de la historia (y la *Historia* misma) que Kant nos propone. Esta idea viene a ser identificada por él con el progreso o desarrollo, o aún más precisamente, con el autodesarrollo de las disposiciones (*Naturanlagen)* del hombre (en un sentido teleológico, claro es). Disposiciones llamadas *naturalmente,* valga la redundancia, —y dado que la naturaleza no hace nada en vano, según la

---

[24] Kant, I., loc. cit., págs. 20-21.

arraigada tesis del propio Kant—, a desarrollarse hasta el final: «Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin»[25].

Ahora bien, en la medida en que la naturaleza depositó en nosotros fines diferentes —los corresponientes a la disposición de la humanidad entendida como *especie animal* y los correspondientes a la misma entendida, en cambio, como *especie moral o racional—,* en la historia aparecen no solo fines naturales, sino asimismo los que el hombre, en cuanto ser racional que es, se autoconstruye y propone. Utilizando, claro es, la naturaleza como medio para la consecución de los mismos. Fines «racionales», pues, cuyo trazado no conoce, para Kant, límites principiales posibles (esto es: límites biológicos en el sentido en que pudieran serlo los instintos, pongamos por caso).

Puede ocurrir, sin embargo —y de hecho ocurre—, que la legalidad natural, en lugar de servir de medio para los fines morales (o racionales) que el hombre se autopropone, pase a ser un impedimento: El momento de la madurez fisiológica del hombre no coincide, por ejemplo, —recuerda el propio Kant— con el de la madurez social. O la igualdad natural entre los hombres no se ve traducida, en tal o cual caso, a términos sociales, etc. De ahí la posible escisión, que Kant señala, entre el *individuo* y la *especie,* entre el hombre entendido como individuo y el hombre considerado desde el punto de vista de la especie, esa escisión que hace que, en realidad, los fines morales o racionales —que descansan también, claro es, en unas determinadas *Naturanlagen* del hombre: o que pertenecen, si se prefiere, a la esencia humana— no puedan ser conseguidos por el hombre como individuo y en cuanto individuo, sino en la especie, en sociedad, esto es, más allá, en ocasiones, del propio marco de una vida individual.

Nada más lejos de Kant, empero, que proponer una interpretación pesimista de esta escisión. Todo lo contrario: hace

---

[25] Kant, I., loc. cit., pág. 5.

de ella un motor —el motor— del progreso. Kant contempla, en efecto, esta escisión —a la que también califica, muy clarividentemente, de «antagonismo»— como *el medio* del que se sirve la naturaleza para realizar su plan, ese «plan oculto» con el que se identifica la historia de su especie y en base al que resulta posible el pleno desarrollo de las disposiciones humanas: «Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y —a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad»[26].

Este medio capaz de garantizar la realización a la larga —solo posible, desde esta óptica kantiana que unifica lo histórico, lo jurídico y lo político, en el marco de una situación adecuada, una situación que es, forzosamente, «una situación política justa, o de justa convivencia»[27], esto es: presidida por *una constitución justa y funcionante*— de ese haz de disposiciones que constituyen al hombre, en su esencial dinamicidad, es, en fin, nuestra «insociable sociabilidad» *(ungesellige Geselligkeit).*

Esa «insociable sociabilidad» humana, de tan hobbesianos ecos, no es, evidentemente, otra cosa, traducida a términos socioeconómicos, que la característica básica de la sociedad burguesa —y, en general, de toda sociedad antagónica—: el resultado del sometimiento de los humanos, y este sometimiento como tal, a la ley de la competencia, al egoísmo inevitable y omnifuncionante, al afán de dominio y a la búsqueda de posesión a cualquier precio. Es obvio que la valoración positiva, por parte de Kant, de este estado de cosas debe ser asumida como una variante explicativa (y justificativa) más, aunque filosóficamente muy elaborada, de la racionalidad o legaliformidad interna de la sociedad burguesa como *la sociedad natural,* ahistórica, que a la vez que garantiza la utilidad social —identificándola con la suma, aparentemente caótica, de las utilidades in-

---

[26] Kant, I., loc. cit., pág. 17.
[27] Sacristán, M. ob. cit., pág. 107.

dividuales—, camina hacia una sociedad definitivamente justa en la que naturaleza y libertad se habrán, por fin, reconciliado. Una sociedad en la que la existencia humana coincidirá —más allá del divorcio entre el *bourgeois* y el *citoyen:* otro modo de expresar esa «escisión» de la que habla Kant— con la esencia o idea Hombre. (Intercambiable aquí con la «humanidad» herderiana, desde luego.)

Kant da curso de racionalización filosófica, pues, a todos y cada uno de los postulados de su época: la época de la fisiocracia y el librecambio. Como Quesnay, como Smith, como Ricardo… Kant es un hombre de su tiempo: un tiempo de *ilustración,* de salida de la minoría de edad autoculpable. Es incluso *el* ilustrado paradigmático. Su reconciliación —por recurso a la «astucia» de una naturaleza que obra de acuerdo con un plan prefijado: una naturaleza a la que él mismo identifica, en un determinado momento, con la Providencia[28]— de progreso general de la especie e injusticia particular, tan ejemplarmente «optimista» o «progresista», si se quiere, es literalmente modélica. Porque para Kant este progreso —por mucho que sea inevitable, en términos globales, dado su agente último: la naturaleza misma o la Providencia— exige «habilidad» *(Geschiklichkeit),* obviamente. Una habilidad que facilite la realización de los fines propuestos y de las disposiciones latentes. Pero, una vez más, Kant no cree que esta habilidad —necesaria, como hemos visto, para el proceso mismo: para la realización de los fines— sea hecha posible sin una hiriente y *prima facie* dolorosa «astucia de la naturaleza»: «La habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres; pues la mayoría provee a las necesidades de la vida de un modo, por decirlo así, mecánico, sin necesitar para ello de un arte especial, para la comodidad y el ocio de otros hombres que trabajan en las partes menos importantes de la cultura, ciencia y arte; aquella mayoría está mantenida por estos otros en un estado de opresión, de trabajo amargo y

[28] Ob. cit., pág. 22. En otro momento habla del «sabio creador» de todo ese proceso.

de goce escaso, aunque algo de la cultura de la clase superior se extiende poco a poco a esta inferior… la miseria brillante está ensalzada con el desarrollo de las disposiciones naturales en la especie humana y el fin de la naturaleza misma, que aún sin ser nuestro fin es alcanzado así»[29].

Desde el punto de vista del individuo la historia es, pues, y en definitiva, para Kant obra del hombre. Un hombre cuyos actos son fruto de la libertad, aunque al igual que cualesquiera otros hechos naturales, éstos estén sometidos a las leyes generales de la naturaleza. Desde el punto de vista de la especie, la historia es, en cambio, obra de la teleología natural. De la providencia, si se prefiere. En el bien entendido, claro es, de que no hay contradicción entre ambos puntos de vista dado que el fin central de la naturaleza es, a este respecto, precisamente la realización de la esencia hombre. Una esencia sólo realizable en su total plenitud en el marco de una constitución justa. Y ello tanto al nivel de los diferentes países como al internacional, dado que Kant apuntaba, como parte esencial de su ideal cosmopolita, a una «federación de naciones» *(Foedus Amphictyonum)* capaz de garantizar la paz perpetua: una organización en cuyo seno pudieran desarrollarse, en fin, «todas las disposiciones originarias humanas».

La paz perpetua es para Kant el «bien político supremo» al que debemos aproximarnos de forma continua. Es «la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón». Es, en fin, una idea de la razón práctica sacada por ésta *a priori* «del ideal de una unión jurídica entre los hombres bajo leyes públicas»[30]. Consciente de que la suprema aspiración de la razón práctica es cosmopolita, Kant contempla, pues, la posibilidad fáctica y, a la vez, la necesidad moral de un estatuto jurídico a nivel mundial, en el que el *progreso legal* favorezca del modo más decidido el progreso *moral*. Todo ello desde el supuesto de fondo, claro es, de que

[29] Kant, I., *Crítica del juicio,* trad. cast. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, págs. 398-349.

[30] Ak. VI. 334-335.

las Ideas no son sino «conceptos acerca de un estado perfecto al que cabe ciertamente acercarse cada vez más, pero que nunca puede ser alcanzado de modo pleno y definitivo»[31]. Algo que en absoluto puede llevar a interpretar la propuesta de Kant en un sentido convenientemente utópico, ni menos quimérico, por mucho que a simple vista pueda parecerlo. En este punto, la posición de Kant es tajante. Tan tajante quizá como debatida y a veces malentendida ha sido la fundamentación de la misma que Kant desarrolla de la mano de su filosofía de la historia. La naturaleza «garantiza» en efecto, según Kant, mediante el mecanismo de los instintos y de las pasiones de los seres humanos, la paz perpetua. Cierto que esta garantía no nos permite predecir, en sentido fuerte, el futuro. Pero en un sentido práctico sí es suficiente: trabajar de cara a tal fin es para Kant «un deber».

En el largo camino hacia la paz perpetua Kant contempla la creación, en una primera etapa, de una federación de pueblos, de estados libres, sobre la que se funde el derecho de gentes y que no se proponga tanto recabar para ella poderes propios de un Estado cuanto mantener la libertad de todos los Estados federados. En el bien entendido, claro es, de que esta federación hace suyo el veto a la guerra, por mucho que no reconozca ningún poder legislativo «supremo» que asegure su derecho y al que ella pueda asegurar el suyo. Lo que equivale a decir que en este período intermedio la confianza en el derecho propio sólo puede basarse en ese federalismo libre «que

---

[31] Ak. VII, 200. Cfr. asimismo: «una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección que todavía no se halla en la experiencia. Por ejemplo, la idea de una república perfecta regida conforme a las normas de la justicia. ¿Acaso se trata de algo imposible? Basta con que nuestra idea sea adecuada para que no sea absolutamente imposible, a pesar de los obstáculos que se interpongan en el camino de su ejecución. ¿Sería la verdad, acaso, una mera ilusión por el hecho de que todo el mundo mintiese? (Ak. IX, 444-445.) Y: «Algunas cosas sólo resultan cognoscibles a través de la razón, no por medio de la experiencia, a saber, cuando no se quiere saber cómo es algo, sino cómo debe ser o ha de ser. De ahí las Ideas de Platón. Virtud. Gobierno. Educación» (Ak. XV, 184).

debe ser vinculado necesariamente por la razón con el derecho de gentes», ese *sucedáneo negativo,* por tanto, que es esa federación permanente y en continua expansión de que habla Kant y que no agota las exigencias de la razón práctico-moral. Sencillamente porque éstas se concretan, de modo eminente, en la *idea positiva de una república mundial.* O lo que es igual, en un orden de paz duradera exigido por la razón, que lo propone como «una tarea fundada en el deber»[32], en el que el derecho de gentes es finalmente «superado», digámoslo así, por un derecho cosmopolita. (En cualquier caso, Kant juzga preferible, para la «etapa intermedia», una federación de pueblos en la que el estallido de hostilidades tiene que considerarse aún, por mucho que se autoconciba como una «federación de paz», como una posibilidad real, que una fusión de estados por obra de una potencia que, irguiéndose en monarquía universal, imponga a todos «su» paz.)

Junto a la creación de aquella fundación de estados libres (o «pacto entre los pueblos») Kant contempla, para la consecución del estado de paz duradero cuyo advenimiento —inevitable, en definitiva— harán bien los hombres en acelerar, reduciendo los dolores del parto, también otros medios. Concretamente la formación de gobiernos republicanos[33] y en el último esta-

---

[32] Ak. VI, 350.

[33] Es obvio que «republicano» no remite aquí a la forma organizativa del Estado, sustrayéndose, por tanto, a la usual dialéctica monarquía-república. Para Kant un gobierno republicano que «por su propia naturaleza debe tender a la paz perpetua» es el que desarrolla su tarea en el marco de una constitución civil establecida de acuerdo con los principios de la libertad, de la universalidad y unicidad de la ley y de la igualdad. La opción kantiana por el republicanismo lo es, pues, por un Estado de Derecho. Que en su tiempo y desde sus presupuestos no podian ser otro que el Estado liberal de Derecho.

Y esta opción es tan determinante en él, que a pesar de reprobar en su filosofía del derecho la revolución como método, no vacila en mostrarse comprensivo ante la perspectiva de alcanzar dicha constitución civil republicana mediante un proceso revolucionario. Es más: a propósito del entusiasmo que, en su opinión, no podían menos de suscitar los procesos de este tipo a que le fue dado asistir —del francés al norteamericano— Kant no

dio de este proyecto, que la razón nos impone como deber, la constitución, como quedó ya apuntado, de un derecho público de la humanidad, de un derecho cosmopolita en orden al que los hombres y los Estados sean considerados, en sus relaciones exteriores, como ciudadanos de un Estado Universal de la Humanidad, como miembros de pleno derecho de una organización política de rango universal regida por principios morales absolutos (o lo que es igual, imparciales, desinteresados e igualitarios), según su Idea.

Quien suministra, para Kant, la «garantía» de tal paz perpeua no es, en cualquier caso, otra instancia que «la gran artista naturaleza», una naturaleza que, como ya sabemos, resulta identificable con la Providencia o el destino. En el curso «mecánico» de esta naturaleza, que devora a la propia historia, haciendo de ella parte suya, brilla, en efecto, de modo visible una finalidad: que «a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad». Estamos, pues, ante una naturaleza activa y teleológicamente orientada que hace algo

---

duda en hablar, como causa posible del mismo, de «una disposición moral en el género humano» que «permite esperar el progreso hacia lo mejor» (Ak. VII, 85). En el bien entendido, claro es, de que este progreso es un progreso legal. Un progreso que no supone una genuina transformación moral, aunque sí puede eliminar los efectos fenoménicos más negativos del mal, siendo precisamente el estado civil el encargado de recoger esta exigencia. Con todo, y dado que el progreso en la legalidad no asegura, aunque la favorece, la transformación moral, en tanto que ésta sí asegura aquel progreso, la verdadera superación del mal (moral), y no sólo la neutralización de sus efectos empíricos, sólo será posible, desde este punto de vista, mediante una transformación moral interior del sujeto.

El planteamiento de Kant es, pues, un planteamiento moral que tiene como referente último la libertad (bajo la forma de la ley). Por eso la realización efectiva del progreso de la historia humana no es obra exclusiva de la naturaleza, por mucho que ésta «garantice», en un sentido muy preciso, el adecuado hacer humano, sino que exige igualmente el concurso del esfuerzo moral del hombre, de un hombre que para llegar a ser un hombre moralmente bueno —y no sólo un simple ciudadano respetuoso, por conveniencia, de la ley— debe permitir que se desarrolle sin impedimentos el germen del bien que reside en nuestra especie, a la vez que combate la causa del mal, ínsita asimismo en nosotros y que se opone a dicho desarrollo.

decisivo de cara al fin que su propia razón le impone al hombre como deber: la paz perpetua. De este modo garantiza que el hombre haga lo que de acuerdo con las leyes de la libertad tiene el deber (y no siempre hace). Y que lo haga, esto es, que cumpla su «finalidad moral», sin que este determinismo, digámoslo así, dañe su libertad.

Se trata, sin duda, de una tesis compleja. Pero nítida. Cuando Kant estipula que esta garantía «natural» procede de acuerdo con las tres «relaciones de derecho público, el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita», no duda en precisar, en efecto, lo siguiente: «Cuando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello, no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo, pues esto sólo puede imponerlo la razón práctica libre de coacción, sino que ella misma lo *hace,* querámoslo o no»[34]. Y con esta precisión nos sitúa en el corazón de su filosofía de la historia, en la hipó(tesis) filosófico-histórica —que harían suya, modulándola cada uno a su modo, Hegel y Marx o, por lo menos, el Marx más hegelianizante[35]— de que *la historia avanza del peor lado.* Una tesis en definitiva trágica con la que en un momento del pensamiento occidental en el que la reflexión sobre el cambio social tenía lugar aún primordialmente en el ámbito de la filosofía (especulativa) de la historia, procedía a intentarse, con construcciones tan sofisticadas como la de Kant, armonizar *tanto* el pesimismo antropológico con el progresismo socio-histórico *como* la incipiente atención a las leyes que rigen los procesos sociales con el respeto a la capacidad humana de autodeterminación racional.

Esta hipótesis —y todas las con ella vinculadas— permite a Kant asumir la «historia universal» como el contexto sistemático en el que los datos históricos y sus interconexiones cobran un sentido, por mucho que el material histórico —«empíri-

---

[34] Kant, I., *Hacia la paz perpetua,* trad. cast. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pág. 104.

[35] Desde la perspectiva, en este caso, de la *historia natural* esta tesis resultaría allegable asimismo a Darwin.

co»— disponible anime poco a ello: la autorrealización de la especie humana en la historia en tanto que especie, esto es, no desde la mera perspectiva de los individuos como tales. El motor último de este proceso ha de buscarse, pues, en la naturaleza que «sabe» lo que conviene a nuestra especie: el antagonismo y la discordia. Nuestra «insociable sociabilidad» es utilizada, en fin, por la naturaleza para provocar el pleno desarrollo de las disposiciones y capacidades humanas, entre las que destaca la de la moralidad[36].

Así, pues, el ejercicio de la(s) libertad(es) humana(s) obedece, de acuerdo con esta suerte de teologia naturalizada de la historia, a un «plan secreto» de la naturaleza, que no vacila en servirse del mal social y moral con la mirada puesta en la consecución de sus beneficiosos fines. Supuesto este que no tiene sólo rendimiento heurístico, puesto que sirve para explicar, ordenándolo, el «enmarañado» juego de las cosas humanas, sino que «marca una consoladora perspectiva de futuro». Una perspectiva en la que la especie humana se nos presenta como llegando «en un horizonte remoto a ese estado en que todos los gérmenes se pueden desarrollar por completo y puede cumplir así con su destino en la tierra»[37].

A instancias de la naturaleza, y a través de un largo y complejo proceso de ilustración —de ejercicio crítico de la razón propia y maduración, al hilo de los efectos fenoménicos de nuestra «insociable sociabilidad», de su disposición a la moralidad— el hombre se hace, pues, dueño de su propio destino: *Se desarro-*

---

[36] Es ya un lugar común poner en relación esta idea kantiana de una «astucia de la naturaleza», o lo que es igual, del antagonismo, del conflicto y de la guerra de todos contra todos como presunto motor de progreso, como factor positivo a impulso dinamizador, así como la no transparencia para sus actores de los mecanismos que rigen la acción social («no lo saben, pero lo hacen»), con otras presuntamente similares del pensamiento liberal burgués del xvii, traducidas en clave económica en el siglo xviii. Imposible no referirse, en este contexto, a Adam Smith y su «mano invisible», que llevaría a fomentar una finalidad que no entra en los propósitos y moviles egoístas de los actores sociales: el bienestar general.

[37] Ak. VIII, 30.

lla cabalmente en la historia. Y una buena constitución política (cosmopolita), posibilitadora de la paz perpetua, es parte del *summum bonum* de la especie. Razón por la que la naturaleza la quiere y el individuo debe perseguirla moralmente (no sólo legalmente). (Tanto si con ello Kant reclama, en realidad, la existencia de un Ser Supremo, de un arquitecto y gestor moral del mundo, garante de la conversión del hombre en efectivo agente moralizador de la naturaleza, como si no.)

Parece difícil, en cualquier caso, no interpretar esta teología naturalizada de la historia, a cuya luz la historia humana es una historia trágica con final feliz, de otro modo que como una singular *sociodicea.* Sólo que Kant está, en el fondo, desarrollando también otro movimiento: el de fundamentar racionalmente una práctica llamada a realizar el progreso de una república mundial posibilitadora de una paz perpetua. Y es precisamente este momento de plausibilización de una práctica lo que, por escasamente operativo que pueda resultar hoy el bagaje concepual con el que lo desarrolla («garantía», «plan secreto de la naturaleza», etc.), diferencia su propuesta de la mera utopía y sustrae a su Idea toda connotación primariamente quimérica. La paz perpetua es en Kant también, en efecto, *el camino que lleva hacia la paz perpetua.* Y es en las legaliformidades que pautan ese camino donde, sin menoscabo del esfuerzo moral humano, sitúa Kant la condición última y efectiva de posibilidad y realizabilidad de su programa. De ahí la conveniencia —tal vez— de releer a esta (otra) luz la entera filosofía de la historia de Kant. Y de sus herederos, con los que la historia pasa a convertirse esencialmente en un proceso —en el sentido judicial del término—, dada su entrega al imperativo de llevarlo todo ante *el tribunal de la crítica.*

* * *

Es evidente, pues, que en el marco general de su «historia filosófica» Kant no se cuestiona decisivamente la existencia o inexistencia de evidencias empíricas a favor de esa idea de un proceso-progreso «hacia mejor» más o menos posibilitado por

la «insociable sociabilidad»» de los humanos (astucia, ella misma, de una naturaleza particularmente previsora). Es consciente, sin más, de lo escaso de las mismas. En terminologia del análisis eidético podríamos decir, con Sacristán, que lo único que Kant se plantea, en este sentido, es la cuestión de la deducibilidad de la esencia progreso a partir de la esencia hombre[38]. De ahí que la necesidad del advenimiento de esa constitución justa de la que nos habla sea, precisamente, una *necesidad ideal.* Nada más lógico, por tanto, que sus reproches a Rousseau por la preocupación del ginebrino por los plazos empíricos. Es más: en un determinado momento Kant no duda en remitirse a un determinado «milenarismo» filosófico[39]…

Por otra parte, su enfoque le permite creer a Kant en un proceso regular por debajo del caos de las apariencias —o, dicho de otro modo, le permite dotar a la historia de un sentido—, le permite justificar el mal social, le permite, en fin, creer en la marcha de la especie hacia un «todo moral» —*esta* sociedad naturalizada, llevada a su plenitud— a través de un camino sembrado de vilezas *aparentes* (y a la vez necesarias).

Parecería, pues, como si la naturaleza trabajara por todos (o la razón, como enseguida se diría)… Pero, como ya sabemos, Kant fue lo bastante lúcido como para remitirse a la necesidad de ir difundiendo la Ilustración, las Luces, para acelerar este proceso. O a la necesidad de ganarse para ella a príncipes y poderosos. De hecho, esta ambigüedad entre el pasivismo de un enfoque racionalizador de lo realmente existente y la llamada a realizar realmente lo racional, es un *leit-motiv* del pensamiento europeo inmediatamente antes, durante y después de la llamada «era de las revoluciones». En definitiva, la Revolución Francesa fue hija de la Ilustración. Y Kant siguió muy atentamente los sucesos de París…

---

[38] Cfr. Sacristán, M. ob. cit., pág. 98.

[39] «La filosofía» —no duda en escribir Kant— «también puede tener su *chiliasmo,* pero un chiliasmo tal a cuyo advenimiento pueda contribuir —si bien remotamente— su propia idea». Kant, I., «*Ideas…»,* loc. cit., págs. 17-18.

Tampoco es en su llamada a difundir las Luces donde habría que cifrar básicamente la lucidez social e histórica de Kant. Podríamos elegir para ello una referencia de Kant a Rousseau, en la que a la vez que tipifica muy bien el problema que el ginebrino vino realmente a plantearse —con mucha mayor penetración que cualquier otro ilustrado respecto del autor del *Emilio*—, Kant verbaliza *el* nudo quemante de su propio planteamiento: «En el *Emilio,* en el *Contrato social* y en otros escritos trata de resolver de nuevo el grave problema: cómo tiene que proseguir la cultura para que se puedan desarrollar las disposiciones de la humanidad, considerada como espacio moral, en forma congruente con su destino, de suerte que no se contradiga ya la especie natural»[40].

Kant sabía, pues, donde radicaba el problema: un problema «difícil» (más allá del recurso *ideal* a su resolución por una naturaleza previsora llamada, entre otras cosas, a procurar un fundamento a la «razón práctica»). En la contradicción entre la realización de las disposiciones humanas propias de la humanidad, concebida como especie natural, y la de las disposiciones humanas propias de la humanidad concebida como especie moral (i.e., racional). Un problema cuya hipotética resolución —acorde con la condición humana— cede Kant precisamente a la cultura: a la historia.

* * *

Sólo en el marco de la filosofía idealista —con la que no en vano vendría a entroncar Marx— serían, sin embargo, llevadas todas estas reflexiones a sus últimas consecuencias. De momento nos limitaremos, no obstante, a Fichte: sencillamente porque en 1794 Fichte adoptó una posición muy parecida a ésta que acabamos de reseñar a propósito del legado rousseauniano. Apunto, claro es, al Fichte de *Algunas lecciones sobre el destino*

---

[40] Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana» en *Filosofía de la historia,* trad. cast. de Eugenio Imaz, México D.F., F.C.E., 1979, páginas 79-80.

del sabio y de *Los caracteres de la Edad Contemporánea.* O más concretamente: al Fichte que se ocupa de Rousseau y al Fichte decidido a elaborar una filosofía de la historia.

Fichte define —con ecos inequívocamente kantianos— su visión del destino de la humanidad, en el primero de los dos textos que hemos citado, y la relaciona con las consideraciones de Rousseau al respecto (como Kant, lo sitúa en el trasfondo de su propio plano discursivo-conceptual): «He afirmado que el destino de la humanidad consiste en el progreso constante de la cultura y en el desarrollo uniforme y continuo de todas sus aptitudes y necesidades. He asignado un lugar muy honorable en la sociedad humana al estamento que debe velar por el progreso y la uniformidad de este desarrollo… Nadie ha contradicho esta verdad con más determinación, con más razones aparentes y con mayor elocuencia que Rousseau. Para él, el avance de la cultura es la única causa de toda corrupción humana, y sólo hay salvación para los hombres en el estado de naturaleza. Además, como se sigue muy correctamente de sus principios, aquel estamento que más promueve el progreso de la cultura, el estamento de los sabios, es la fuente y el centro de toda miseria y corrupción humanas»[41].

Sólo que una vez señalada esta oposición entre su propia alta estima del «progreso» (en cuanto desarrollo de todas las disposiciones humanas) y de la cultura y el Rousseau tópico —el Rousseau del «buen salvaje» enemigo de la cultura y nostálgico reaccionario del primitivismo y la barbarie: el Rousseau de Voltaire—, que no deja de ser un Rousseau plausible a ojos ingenuos a los que sólo ha alimentado una lectura rauda del genial ginebrino, Fichte apunta a la *coincidencia* básica entre su empeño y el rousseauniano: «A sus ojos, el retroceso es progreso, y ese estado de naturaleza abandonado es la meta última a la que finalmente debe llegar la humanidad, ahora corrompida y deformada. Por consiguiente, Rousseau: trabajó a su manera

---

[41] Fichte, J. G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio,* trad. cast. de Faustino Oncina y Manuel Ramos, Madrid, Istmo, 2002, pág. 127.

para hacer avanzar a la humanidad y promover su progreso hacia su última y suprema meta»[42].

Fichte percibe, pues, nítidamente que el «regreso» de Rousseau es, en realidad, «avance»: avance hacia un estado en el que no se da ya esa contradicción terrible, en el seno de la humanidad, entre ésta en cuanto especie natural y ella misma en cuanto especie moral (o racional). Pero estas consideraciones de Fichte sobre su relación con Rousseau y sobre el sentido mismo del «retorno a la naturaleza» del ginebrino importan también por su condición de testimonio sobre el conflicto entre la mera constatación de la naturaleza histórica del mundo social y el impulso trasformador de ese mismo mundo cuya naturaleza tenía, en consecuencia, que buscarse en la propia historia con el que tuvieron que confrontarse los filósofos de la historia de este período. Y, en general, cuantos de una u otra manera participaron, casi desde un principio, en el largo y lento proceso de emergencia y problematización de la consciente histórica. Por otra parte, con su interpretación de Rousseau, Fichte vino a traducir a términos histórico-universales sus propias posiciones, tal como tomaron finalmente cuerpo en *Los caracteres de la Edad Contemporánea*[43]. Para Fichte, en efecto, la historia universal dió sus primeros pasos en un estado de armonía natural en el que la razón, carente todavía de toda autocomprensión, dominaba como un impulso ciego. En un segundo estadio la autoconsciencia del individuo tuvo que chocar con la ley de la totalidad como con un imperativo externo. Posteriormente, el conflicto entre ambas instancias llevaron al individuo al rechazo de toda autoridad. La humanidad pasó a vivir así en un «estadio de pecaminosidad consumada». Y sólo desde ahí estuvo en condiciones de pasar, culminando el proceso, a la época del «arte de la razón», en la que se recuperó la armonía originaria, ganada ahora, como obra consciente de los hombres.Unos

---

[42] Fichte, J. G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio,* trad. cast. de Faustino Oncina y Manuel Ramos, Madrid, Istmo, 2002, pág. 127.

[43] Fichte, J. G.: *Los caracteres de la Edad Contemporánea,* trad. cast. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

hombres capaces al fin de determinar su destino de acuerdo con sus propios —y eternos— fines naturales.

4. La plenitud de la filosofía de la historia: Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Se ha escrito mucho, y con razón, sobre el entusiasmo que en hombres como Kant, Hölderlin, Herder, Schelling —y tantos otros— suscitó la Revolución Francesa. Pero el espejismo no duró mucho. Ya en 1793, año de la ejecución de Luis XVI, del establecimiento de un tribunal revolucionario contra el que no cabía apelación alguna y de la inminencia de la dictadura de Robespierre, Schiller, por ejemplo, no dudó en manifestar así, en carta al Duque de Augustenburg, su escepticismo no sólo sobre el futuro de la Revolución, sino sobre sus repercusiones en Alemania: «Si fuese verdaderamente una realidad —si se hubiese producido realmente el hecho extraordinario de que la legislación política estuviese confiada a la razón, de que el hombre fuese respetado y tratado como un fin en sí mismo, de que la ley estuviese izada sobre el trono y de que la verdadera libertad se convirtiese en la base del edificio del Estado— entonces yo me despediría para siempre de la musa para consagrar toda mi actividad a la más maravillosa de todas las obras de arte, la monarquía de la razón. Ahora bien, es justamente eso lo que me atrevo a poner en duda… Será necesario comenzar por crear ciudadanos para la constitución antes de poder dar una constitución a los ciudadanos»[44].

También se ha sugerido que precisamente a la «impotencia» práctica de los revolucionarios alemanes, inseparable de la inexistencia en su país de las condiciones para un poderoso movimiento antifeudal de masas[45], debe la cultura occidental

---

[44] En *Die französische Revolution im Spigel der deuschen Literatur,* C. Träger (ed.), Fráncfort, 1975, págs. 260-270, pág. 264.

[45] Cfr. Merker, N., *L'illuminismo tedesco,* Bari, Laterza, 1968, págs. 488-489.

moderna una de sus piezas más preciadas: la filosofía del llamado «idealismo alemán», cuyos filosofemas han llegado incluso a ser, en algunos de sus registros, asumidos como formulaciones elípticas de estadios de vida social no vivida. En esta situación hunde sus raíces, en cualquier caso, la poderosa reacción contra el pensamiento ilustrado, que en la patria de Goethe y Schiller llegó de la mano de filósofos y poetas entre los que, desde luego, nunca figuró Hegel, por mucho que en ocasiones se halla sostenido lo contrario[46].

El mito del Hegel reaccionario, filósofo del estado prusiano, ha sido combatido —entre otros muchos— por Lukács y por D'Hondt[47]. Este último nos lo presenta como ligado a «la ideología burguesa progresista de su tiempo[48]» y nos descubre un «Hegel clandestino», ignorado por sus contemporáneos y por la mayoría de sus discípulos, pero presente en los archivos de la policía[49]. Independientemente del contexto filosófico en el que vienen formuladas —al que inmediatamente vamos, de todos modos, a referirnos—, es obvio que las ideas históricas de Hegel contienen una serie de elementos que derivan del pensamiento ilustrado: su universalismo, una cierta idea del progreso, manifestada en la formulación de unas etapas del desarrollo humano, etc.

Antes de entrar en Hegel tal vez no resulte superfluo señalar, de todos modos, que la reacción contra el pensamiento ilustrado vino, en esta Alemania a la que nos estamos refiriendo, por otro camino. Y de la mano de otros hombres. Tuvo su estímulo primero en la emoción nacionalista suscitada por la invasión napoleónica, que unió a muchos liberales, que hasta entonces habían compartido las ideas llegadas de Francia, en torno a la monarquía prusiana, y les impulsó a abandonar el universalismo racionalista para buscar una vía alemana de

---

46 Fueter, ob. cit., págs. 531-565.

47 Georg Lukács, *El joven Hegel,* México, Grijalbo, 1963, págs. 35-36, sobre todo. Y Jacques D'Hondt, *Hegel en son temps,* París, Editions Sociales, 1968.

48 Jacques D'Hondt, ob.cit., pág. 171.

49 Ibíd., págs. 239-240.

progreso. Uno de los primeros representantes de esta reacción, y uno de los precursores inmediatos del historicismo, fue precisamente Wilhelm von Humboldt, activo colaborador de la política de reforma del estado prusiano. En sus ensayos acerca de la naturaleza de la historia —escritos después de 1814 y que no ocupan en total más que un número bastante magro de páginas: sus *Consideraciones sobre la historia universal,* la conferencia *Sobre la misión del historiador* y las *Consideraciones sobre las causas que mueven la historia universal*— Humboldt niega la racionalidad de la historia, puesto que el objeto de su estudio es el hombre, ser fundamentalmente irracional e «imprevisible», como se diría luego, aunque, ciertamente, histórico. En consecuencia, cualquier idea de progreso, cualquier intento de buscar apriorísticamente un sentido a la historia, de interpretarla por medio de un sistema, etc., es cosa errada. Ello no quiere decir, desde luego, que no exista —para von Humboldt— una armoniosa unidad en el curso de la historia. Solo que esta unidad surge, en su opinión, de la actuación espontánea de unas «tendencias naturales»[50]. Tanto por su in-

[50] Reproduzcamos, para mejor fijar este breve paso sobre Humboldt, las lineas finales de sus *Betrachtungen über die Weltgeschichte* (5 vols. ed. de A. Flitner y K. Giel. WBG, Darmstadt, 1960, vol. I, págs. 575-577): «El fallo de la interpretación de la historia universal ha consistido, hasta ahora, en los siguientes puntos: / a) Se tiene ante la vista, casi exclusivamente, la cultura y la civilización, y en la cabeza un progresivo perfeccionamiento, al que se marcan arbitrariamente unas etapas de evolución, pasándose por alto los *núcleos originadores más importantes.* / b) Se considera a las generaciones de los hombres, más que como productos de la naturaleza, como seres racionales e intelectuales. / c) Se entiende por perfección del género humano el conseguir una plenitud abstracta y general, en lugar de centrar la atención en la riqueza de grandes formas individuales. / Sin embargo, en la historia universal hay que prestar atención: / a) A las naciones como individualidades y a los individuos mismos de los que habrá que escribirse una serie de monografías. / b) A las influencias de los individuos sobre las naciones y viceversa, sobre todo en función de su formación. / c) A la relación en que se encuentra el individuo con la idea de Humanidad y al influjo que puede ejercer sobre la masa. / d) Al nacimiento de nuevas formas en la historia de la humanidad… / En este sentido la historia universal ha de ser estudiada bajo un triple aspecto: / Como una parte importante de la actuación de la

sistencia en la importancia de lo irracional, lo individual y lo único, como por situar el centro de la atención del historiador en el estudio de la política y del Estado, Humboldt puede, sin duda, considerarse como uno de los fundadores del historicismo germano[51].

* * *

En Hegel *culminan,* en cualquier caso, y son llevados a su perfección y sistematización conceptual última —en el marco de un «sistema» que debe ser considerado como heredero innovador de la tradición racionalista, desde luego, pero también de la ilustrada, en cuya coronación se autoconstituye— los diferentes motivos e intuiciones, las aspiraciones soteriológicas, las fórmulas elaboradoras de una específica inteligibilidad, esa inteligibilidad tan larga y trabajosamente buscada, de lo histórico, y, por supuesto, los diferentes recursos mediante los que toda una línea (secular) de pensamiento ha ido dando sentido al proceso histórico, esto es: la lectura del tiempo y de la historicidad abierta por la tradición judeo-cristiana; la impronta providencialista, esa impronta de acuerdo con la que la Providencia es convertida en instancia determinadora suprema del entero acontecer histórico, el descubrimiento del

---

fuerza del universo. / Como una madeja de pequeños hilos, por una parte, y, por otra, de largas hebras que han de desenredarse por medio de estudio y penetración. / Como una medida de la felicidad y plenitud, que tiene que esperar el género humano, y una doctrina para conservarlas y elevarlas».

[51] Iggers, S. G. escribe (en *Deutsche Geschichtswissenschaft,* Múnich, DTV, 1972, 2ª ed., págs. 84-85) las siguientes reveladoras palabras, como resumen a su interesante capítulo sobre W. von Humboldt:

«Humboldt concibió el papel central del Estado en la nación y desarrolló una teoría del conocimiento que partía de la comprensión de las fuerzas vitales-irracionales de la historia y de la realidad metafísica correspondiente a las mismas. Todas estas teorías, la teoría de las Ideas, la valoración de la individualidad, la representación de la importancia central de la política en la historia, configuraron los sillares de la filosofía de la historia que estuvo en la base de la ciencia alemana de la historia y del período histórico de Ranke a Meinecke.»

«mundo histórico» por una mirada que se sabe, al fin, «profana»; la traducción del providencialismo a «progresismo», o lo que es igual, la contemplación, empapada de optimismo histórico, del «progreso» como motor de la historia, en una suerte de operación que no implica, sin embargo, de modo necesario, el abandono del punto de vista providencialista más bien lo concreta, por el contrario, «mundanalmente» y lo eleva a un nivel superior; la confianza en una razón «ilustrada» que acaba «materializándose»: «ontologizándose», si se prefiere; la interpretación del caos de las apariencias, de los antagonismos sociales que se ofrecen a una primera mirada, del mal y de la inconexión de unos hechos que parecen desbordar toda retícula significativa como «ardides» de una razón superior, de un poder *diferente* que ordena el devenir en términos de una inteligibilidad beneficiosa para los humanos, pero ajena, en sus supuestos mecanismos últimos de funcionamiento, a las diversas voluntades individuales, que pueden estar en contradicción con ella: la «moralización», en fin, del decurso histórico. En una palabra: cuanto durante siglos vino a constituir la sustancia de la reflexión filosófico-histórica.

Importa, ante todo, subrayar el carácter dúplice —tantas veces mal interpretado o incluso desconocido— de la filosofía hegeliana de la historia. Dúplice: porque a la vez que construye una filosofía especulativa de la historia, Hegel anticipa, *en un solo y doble movimiento,* una tesis metodológica y metacientífica, de cuño *teoreticista,* de singular importancia. La tesis de que sin teoría (de la historia) no hay, en definitiva, historia (genuina). Cuando Collingwood escribe, por ejemplo, que para Hegel la filosofía de la historia no es «una reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica en cuanto distinta de la puramente empírica, es decir, historia no simplemente comprobada como hechos, sino comprendida por aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos como acontecieron»[52], apunta a esta duplicidad.

---

[52] R. G. Collingwood, *Idea de la historia,* México, FCE, 1952, pág. 137.

Sólo que lo hace, como bien puede verse, oscura y ambiguamente: confundiendo, en definitiva, planos diferentes de reflexión metahistórica. Porque la filosofía hegeliana de la historia es, efectivamente —y contra lo que Collingwood parece sugerir—, una «reflexión filosófica sobre la historia», una interpretación del decurso histórico en clave *idealista* (en el sentido técnico-filosófico del término, desde luego). Y a la vez entraña, en cuanto tal filosofía de la historia, y plantea explícitamente, un esquema metahistórico (en el sentido, esta vez, de una «teoría de la historia») asumible como condición de posibilidad de una intelección cabal del sentido profundo del propio acontecer histórico. Esa y no otra es la función de la compleja retícula conceptual que en la madurez ya de su vida y de su obra Hegel construye: permitir una lectura en profundidad, una lectura *coherente* de los «hechos históricos».

Con penetración muy superior ha entrevisto este aspecto de la cuestión Ortega y Gasset, a cuya iniciativa debemos —dicho sea de paso— la temprana incorporación a nuestro medio cultural, en una versión literalmente excelente, del texto que aquí nos ocupa, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel[53]. Tan precisamente lo ha entrevisto,

---

[53] G. W. F., Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. del alemán por José Gaos, con un Prólogo de José Ortega y Gasset (La «filosofía de la historia de Hegel y la Historiología), Madrid, Revista de Occidente, 1974, 4ª edic. La primera edición apareció —sin el Prólogo de Ortega— en 1928. Las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* vieron inicialmente la luz en 1837, en ed. de E. Gans; Karl Hegel revisó el texto, reeditándolo en 1840. En 1843 apareció una tercera edición. La ed. de Karl Hegel fue reproducida en las *Werke* de Hegel, ed. en 18 vols., Berlín, Dunker und Humboldt, 1832-45. En 1917-20 apareció una edición completamente «nueva» de las *Vorlesungen,* en 4 tomos, preparada por Lasson. (Editada por Meiner, Leipzig.) Esta es, precisamente, la edición que Gaos tomó como base para su meritoria traducción, a edición de Suhrkamp, dirigida por Eva Moldenhaner y Karl Markus Michel, no reproduce la célebre *Introducción* que los editores de Hegel titularon, sugestivamente, *Die Vernunft in der Geschichte.* (*La razón en la historia.)* Por nuestra parte nos atenemos a la versión de Gaos.

que tomando pie en el significado exacto de lo que aquí está en juego construyó, a propósito de la filosofía hegeliana de la historia, el neologismo «historiología». «Historiología», sí. Es decir: «teoría de la historia». Porque lo que Hegel efectivamente elabora en sus *Lecciones* —inseparables, por lo demás, del conjunto de un sistema— es una filosofía de la historia de cuño perfectamente clásico de la que él mismo hace, sin embargo, en el marco de una aguda crítica del empirismo positivista de algunos historiadores profesionales escasamente autocríticos en el ejercicio de su trabajo, una lectura, relativa a la metodología y a la epistemología de la historia *en cuanto* disciplina científica, en el sentido teoreticista que acabamos de subrayar: «Entre otras cosas —escribe— no debemos dejarnos seducir por los historiadores de oficio. Pues, por lo menos entre los historiadores alemanes, incluso aquellos que poseen una gran autoridad y se enorgullecen del llamado estudio de las fuentes, los hay que hacen lo que reprochan a los filósofos, esto es, llevar a la historia invenciones *a priori.* Para poner un ejemplo, diremos que es una muy difundida invención la de que ha existido un pueblo primero y más antiguo, el cual, adoctrinado inmediatamente por Dios, ha vivido con perfecta visión y sabiduría, ha tenido penetrante noción de todas las leyes naturales y de toda verdad espiritual, o que ha habido estos y aquellos pueblos sacerdotales, o, para indicar algo más especial, que ha existido una época romana, de la cual los historiadores romanos han sacado la historia antigua, etc. Dejaremos a los ingeniosos historiadores de oficio estos apriorismos, no insólitos entre los alemanes.»

Podríamos formular, por tanto, como la primera condición, la de *recoger fielmente* lo histórico. Pero son ambiguas esas expresiones tan generales como *recoger* y *fielmente.* El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse respectivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se haya en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racio-

nalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente»[54].

A estas consideraciones hegelianas Ortega añade una glosa que creemos interesante reproducir *in extenso:* «Desde las primeras lecciones que componen este libro, Hegel ataca a los filólogos, considerándolos con sorprendente clarividencia, como los enemigos de la historia. No se deja aterrorizar por «el llamado estudio de las fuentes» que blanden con ingenua agresividad los historiadores de profesión. Un siglo más tarde por fuerza hemos de darle la razón: con tanta fuente, se ha empantanado el área de la historia. Es incalculable la cantidad de esfuerzo que la filología ha hecho perder al hombre europeo en los cien años que lleva de ejercicio. Sin ton ni son se ha derrochado trabajo sobre toneladas de documentos, con un rendimiento histórico tan escaso, que ningún orden de la inteligencia cabría, como en este, hablar de bancarrota. Es preciso ante todo, por alta exigencia de la disciplina intelectual, negarse a reconocer el título de científico a un hombre que simplemente es laborioso y se afana en los archivos sobre los códices. El filólogo, solícito como la abeja, suele ser, como ella, torpe. No sabe a qué va todo su ajetreo. Sonambúlicamente acumula citas que no sirven para nada apreciable porque no responden a la clara conciencia de los problemas históricos. Es inaceptable en la historiografía y filología actuales el desnivel existente entre la precision, usada al obtener o manejar los datos y la imprecisión, más aún, la miseria intelectual en el uso de las ideas constructivas.

Contra este estado de cosas en el reino de la historia se levanta la historiología. Va movida por el convencimiento de que la historia, como toda ciencia empírica, tiene que ser ante todo una construcción y no un «agregado», para usar el vocablo que Hegel lanza una y otra vez contra los historiadores de su tiempo. La razón que éstos podían tener contra Hegel oponiéndose a que el cuerpo histórico fuese construi-

[54] Hegel, G. W. F.: *Lecciones…,* loc. cit., pág. 43.

do directamente por la filosofía, no justifica la tendencia, cada vez más acusada en aquel siglo, de contentarse con la aglutinación de datos. Con la centésima parte de los que hace ya tiempo están recogidos y pulimentados bastaba para elaborar algo de un porte científico mucho más auténtico y sustancioso que cuanto, en efecto, nos presentan los libros de historia.

Toda ciencia de realidad —y la historia es una de ellas— se compone de estos cuatro elementos:

a) Un núcleo *a priori,* la analítica del género de realidad que se intente investigar —la materia en física, lo «histórico» en historia.
b) Un sistema de hipótesis que enlaza este núcleo *a priori* con los hechos observables.
c) Una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis.
d) Una vasta periferia rigurosamente empírica —descripción de los puros hechos o datos.

La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular y esta, a su vez, de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea. No sólo con respecto al sujeto cognoscente, sino en sí misma posee la «materia» una estructura diferente de la que tiene el «cuerpo vivo» y ambas son muy distintas de la estructura real propia de lo «histórico». Es posible que en la historia no llegue nunca el núcleo *a priori,* la pura analítica, a dominar el resto de su anatomía como ciencia, según acontece en física: pero lo que parece evidente es que sin él no sabe la posibilidad de una ciencia histórica. Querer reducir ésta a su elemento superior, a la descripción de puros hechos y acumulación de simples datos, por tanto, a lo que aislado y por sí no es ciencia en la ciencia, empieza ya a parecer un error demasiado grave para no reclamar correctivo. El mero acto de llamar «histórico» a cierto hecho y a tal dato introduce ya, dese o no cuenta el historiador, todo el *a priori* historiológico en la masa de lo

puramente facticio y fenoménico. «Todo hecho es ya teoría» dice Goethe»[55].

Solamente desde un núcleo conceptual teórico-metodológico cabe, en efecto, hacer historia. Esta es la gran enseñanza, la sumamente actual enseñanza de las *Lecciones* de Hegel, como tan penetrantemente subraya Ortega. Y ello quedará para siempre en el haber «historiológico» de Hegel, por mucho que el autor de las *Lecciones* fundamente, a la vez que insiste en la necesidad inexcusable de ese pre-supuesto para hacer efecticamente «historia» (*historia rerum gestarum)* —esto es, para *explicar* los hechos históricos, en el sentido técnico-metacientífico del término *explicar—,* su recurso al mismo y su propia propuesta de *un* núcleo de ese tipo en lo que, como no podía ser de otro modo, dada su «duplicidad», es la tesis liminar y fundamental de *su filosofía de la historia.* La tesis —en la que seguidamente nos detendremos— de la que «historia universal transcurre racionalmente», sencillamente porque «la razón rige el mundo»[56].

A la mera descripción de lo empíricamente dado —de lo que *prima facie* se nos ofrece en la caótica superficie del flujo histórico— Hegel opone, pues, una tesis, en él primariamente filosófico-histórica, pero necesariamente asumible, a un tiempo, como de inequívoca relevancia metodológica y teórico-histórica, que verbaliza de modo ejemplar esa duplicidad de su legado «historiológico» a que nos hemos referido ya repetidamente: «Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente.»

Esta tesis hegeliana —que implica nada más y nada menos, como acabamos de ver, que la convicción de que la historia transcurre *racionalmente—,* entra obviamente en contradicción con el evidente dominio, al nivel de la *superficie* del proceso his-

---

[55] Ortega y Gasset, J., «La filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología», en Hegel, G. W. F., ob. cit., págs. 22-23. Se trata de un texto que data de 1928. Ya entonces —en plena marejada positivista— Ortega supo permanecer fiel a una metaciencia teoreticista que con el paso del tiempo ha venido a dar la razón.

[56] Loc. cit., pág. 43.

tórico, de lo casual y azaroso, de lo arbitrario e «irracional». De ahí que a los ojos de Hegel, y formulando ahora el problema en meros términos metodológico-teóricos, la mera yuxtaposicion de datos históricos, difícilmente pueda hacer justicia, por muy exacta y completa que sea, a tal *racionalidad* profunda. Este aspecto del planteamiento de las *Lecciones* implica, pues, o se traduce en la invitación a contemplar la historia (a *reconstruir* su decurso) mediante un pensamiento *teorético:* que así es como podemos leer *ahora* el allegamiento hegeliano de la razón a la historia.

Es decir: esa y no otra es la vía capaz de permitirnos percibir cabalmente la factura última, de tipo legaliforme, del proceso histórico. De ahí que —en *este* sentido: repetimos— la filosofía de la historia consista para Hegel, en «la consideración *pensante* de la historia»[57].

Sólo esta consideración nos permitirá, pues, afirmar que lo casual o individual, lo azaroso y arbitrario que la superficie fenoménica de la historia nos ofrece no coincide con la esencia interna de dichos fenómenos. Como criterio posibilitador de la distinción entre lo esencial, en fin, y la apariencia, Hegel propone —como estamos viendo ya— el pensamiento teórico, la razón. Por lo demás, el *único* criterio capaz, en su opinión, de hacerlo, dada la «contraposicion» existente entre la esencia (racional) y la apariencia (fenoménica): «En primer término vemos en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas del arbitrio humano y de la necesidad externa. Por otro lado ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amor, el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí. Este término opuesto descansa sobre los elementos abstractos en la contraposición del ser natural, sobre la libertad y necesidad del concepto. Es una contraposición que nos interesa en múltiples formas y que también ocupa nuestro interés en la idea de la historia univer-

---

57 Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 41.

sal. Nuestro propósito es mostrarla resuelta en sí y por sí en la historia universal»[58].

Así pues, y por decirlo con palabras de Ortega, «en vez de definir por anticipado lo histórico como una pura serie de puros azares —en cuyo caso la ciencia histórica sería imposible, porque sería inefable—, es la verdadera misión de esta disciplina determinar en cada caso lo que hay de constante y lo que hay de azaroso, si es que lo hay. Solo así será la historia efectivamente una ciencia empírica. De otro modo topamos con una extraña especie de *a priori* negativo, el apriorismo del no-apriorismo»[59].

Tal «determinación» no resulta, desde luego, practicable sin una teoría y una metodología posibilitadoras del ejercicio de la abstracción y de la generalización, posibilitadoras, en fin, de la aprehensión de ese «fin último absoluto» que —de acuerdo con la hipótesis metafísica hegeliana— da coherencia al proceso de la historia, a cuya necesidad interna pasa a ser referido lo casual y arbitrario operante a un nivel puramente fenoménico. Porque evidentemente, «no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón… atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos»[60].

Solo que en virtud de esa «duplicidad» a que nos hemos referido, esta tesis teórico-metodológica de Hegel, a cuya decisiva importancia hemos hecho ya, tentativamente al menos, justicia, resulta inseparable de la tesis central de su concepción filosófico-histórica: la tesis de que la razón domina el mundo. Esa tesis mediante la que Hegel expresa —en términos *idealistas*, como no podía ser, en él, de otro modo— la no menos decisiva idea de que la historia procede dialéctico-legaliformemente, la idea, en fin, de que la historia es un proceso/progreso evolutivo sometido a unas determinadas legalidades objetivas.

---

[58] Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 42.
[59] Ortega y Gasset, J., ob. cit., pág. 27.
[60] Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 45.

* * *

Para Hegel, la «consideración filosófica» —esa que acabamos de leer en clave teórico-metodológica— no tiene otro designio que eliminar lo contingente. Hasta aquí la traducción a términos «teoricistas» resulta fácil. Hegel continúa, sin embargo, en los siguientes términos: «La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son sólo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y así solo en el fin absoluto. Este es un contenido que da y lleva en sí mismo el testimonio de sí mismo, y en el cual tiene su apoyo todo aquello en que el hombre puede interesarse. Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor. Se da a sí mismo diversas figuras: en ninguno es más claramente fin que en aquella en que el espíritu se explicita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos. Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.

La razón descansa y tiene un fin en sí misma; se da la existencia y se explana por sí misma. El pensamiento necesita darse cuenta de este fin de la razón. El modo filosófico puede tener al principio algo de chocante; dadas las malas costumbres de la representación, puede ser tenido por contingente, por una

ocurrencia. Aquel para quien el pensamiento no sea lo único verdadero, lo supremo, no puede juzgar en absoluto el modo filosófico»[61].

A este «modo filosófico» corrresponde, pues —dado que «la filosofía, segura de que la razón rige el mundo, estará convencida de que lo sucedido se somete al concepto[62], y prescindiendo ahora de preguntarnos por las razones de tal «seguridad»—, mostrar —o más bien *afirmar*— que «el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional», que «una voluntad divina poderosa rige el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este contenido»[63]. Sólo que, claro es, «esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia», esta creencia que «es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal»[64], traza firmemente el camino de la específica consumación hegeliana de la filosofía de la historia. Esto es: de su consumación en una *teodicea.* En efecto: «nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea,* una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos»[65]. Sentado esto, Hegel añade las siguientes palabras inquietantes —que marcan una de esas «grietas» de su deslumbrante construcción a la que aún habremos de referirnos—: «En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para al conocimiento conciliador que en la historia universal… Esta reconciliación solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo —en el cual

---

[61] Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 44.
[62] Ibíd., pág. 46.
[63] Ibíd., pág. 45.
[64] Ibíd., pág. 45.
[65] Ibíd., pág. 55.

lo negativo desaparece como algo subordinado y superado—, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último»[66].

Así, pues, para Hegel, que habla desde supuestos que le procura *la* filosofía, esto es, *su* filosofía como indubitables, la historia universal «se desenvuelve en el terreno del espíritu»[67]. O lo que es igual, la historia universal es, para él, «el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza»[68]. Esta historia universal tiene, por otra parte, que ser contemplada «según su fin último». Que es «aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios solo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y esta es la que filosóficamente llamamos la *Idea.* Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana»[69].

Esta idea de la libertad humana es de importancia central filosófico-históricamente hablando, dado que para Hegel la «aplicación» del principio de la libertad «al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma»[70]. El proceso es largo, sin duda, ya que una cosa es el principio como tal y otra su aplicación. Pero, en cualquier caso, se trata de un «proceso que es el de la historia universal misma, en cuanto «exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a saber lo que es en sí»[71]. Hegel señala los hitos fundamentales de este proceso: «Los *orientales* no saben que el espíritu, o el hombre

[66] Hegel, G. W. F., ob. cit., págs. 56-57.
[67] Ibíd., pág. 59.
[68] Ibíd., pág. 130.
[69] Ibíd., pág. 61.
[70] Ibíd., pág. 68.
[71] Ibíd., pág. 67.

como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay *uno* que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es sólo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los *griegos;* y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Sólo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima religión del espíritu. Pero infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación»[72].

Tenemos, pues, una primera determinación fundamental de la historia universal como «progreso en la conciencia de la libertad», que es, obviamente, para Hegel, un proceso regido por su propia necesidad[73] y, a la vez, un proceso determinante del espíritu: lo que constituye su razón, «lo que constituye la determinación del mundo espiritual y —puesto que el mundo sustancial y físico está subordinado o, dicho con una expresión especulativa, no tiene verdad frente al primero— el fin último del mundo»[74]. Fin que, muy «hegelianamente», Hegel precisa así: «que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice»[75]. En definitiva, este identi-

---

[72] Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 67.
[73] Ibíd., pág. 68.
[74] Ibíd.
[75] Ibíd.

ficar «conscienciación» y «realización» es la quintaesencia del hegelianismo. Y de obras tan inspiradas por él como *Historia y consciencia de clase* de Lukács, por ejemplo, donde el acceso del proletariado a su consciencia «justa» de clase es identificado con la realización de la autoemancipación proletaria[76]. Muchos son los pasos que cabría citar como ilustración de tal proceder. Baste, sin embargo, con el siguiente botón de muestra (harto resolutorio, sin duda): «Hemos llamado la atención sobre la importancia de la diferencia infinita entre el principio, o lo que es sólo en sí, y lo que es en la realidad. Al mismo tiempo la libertad en sí misma encierra la necesidad infinita de llegar por sí a la conciencia —puesto que esta es, según su concepto, un saber de sí— y con ello a la realidad. La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu»[77].

Esta es la base conceptual a partir de la que Hegel cree posible desarrollar una historia propiamente *filosófica* (rótulo kantiano, como sabemos, que acoge muy bien las dos connotaciones de la «historiología» hegeliana). Una historia asumida, en las *Lecciones,* como superior a la inmediata *(ursprüngliche),* fuertemente empírica, propia de los antiguos, e incluso a la reflexiva, por mucho que ésta «trascienda el presente» y se proponga, en ambicioso designio, dibujar frescos más vastos. De todos modos, la historia filosófica entronca con la cuarta variante de la historia reflexiva, la historia especial, o historia, como dice Hegel, que es la «de un punto de vista general que se destaca en la vida de un pueblo, en el nexo total de la universalidad»[78]. En efecto: «La historia universal filosófica entronca con esta última especie de historia, no destacado en sentido abstracto, prescindiendo de los demás puntos de vista. Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo…

---

[76] Lukács, G., *Historia y consciencia de clase,* trad. cast. de Manuel Sacristán, México, DF, Grijalbo, 1969.

[77] Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 68.

[78] Ibíd., pág. 160.

El punto de vista universal de la historia universal filosófica no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí y para quien no existe ningún pasado»[79]. (Como sabemos, las otras tres variantes de la historia reflexiva son, de acuerdo con Hegel, la historia general, la historia pragmática y la historia crítica.)

Que todo este núcleo conceptual le permite a Hegel dar un «sentido» al proceso histórico —o exponer, por decirlo con palabras de Walsh, «el principal *motivo* del drama en que consiste la historia»[80]—, es cosa obvia. Como también lo es la sustancia última de ese sentido, en cuanto variante del racionalismo progresista ilustrado. Variante que en modo alguno rompe con la tradición filosófico-histórica, desde luego, ya que, en definitiva, Hegel siempre fue fiel al Cristianismo. Y particularmente en esa transmutación suya de «la esperanza cristiana de una consumación final en el proceso histórico como la que le llevó a contemplar la historia del mundo como una consumación de sí misma, según interpreta Löwith el célebre lema resolutorio de la filosofía hegeliana de la historia: «La historia del mundo es el Juicio Final.» *(Die Weltsgechichte ist das Weltgericht)*[81].

Por otra parte, y al igual que Kant, Hegel piensa que la historia filosófica debe atender —en su reconstrucción de ese curso en el que, de acuerdo con su sistema general *también* trabaja la razón, como en cualquier otra esfera empírica, y de sus *fuerzas motrices*— no solo a los individuos empíricos, en los que, desde luego, Hegel ve asimismo *medios* para la realización de la Idea,

---

[79] Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 68.

[80] W. H. Walsh, ob. cit., pág. 172.

[81] Karl Löwith, ob. cit., pág. 78, castellana, *El sentido de la historia,* Madrid, Aguilar, 1956, pág. 67. Para todos estos aspectos de valoración general de la filosofía hegeliana de la historia, véase: J. D'Hondt, *Hegel. Philosophe de l'histoire vivante,* París, PUF, 1966, los correspondientes capítulos de los libros de Walsh y Löwith que estamos citando; H. Marcuse, *Razón y revolución,* Madrid, Alianza, 1971, págs. 220-243; W. Kaufmann, *Hegel,* Madrid, Alianza, 1968, págs. 342-405; Manfred Höfer, «Zu Hegels Geschichtsphilosophie», en E. Lange, ed., *Hegel und wir,* Berlín, VEB, 1970, págs. 101-132; Z. A. Pelczynski, *Hegel's political Philosophy,* Cambridge Univ. Press, 1971; etc.

sobre todo en el caso de los que él mismo llama «individuos históricos». Esto es: esos individuos que «atentos a sus grandes intereses han tratado sin duda ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados que son, por sí mismos, dignos de consideración» y cuya conducta «está expuesta por ello a la censura moral», pero a los que «hay que entender de otro modo», dado que «una gran figura que camina aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas a su paso» y, además, y en definitiva, pertenece al grupo de los que «realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu»[82]. Como debe atender también a unidades superiores.

Unidades que para Hegel son, ante todo, —y al igual, por ejemplo, que para Herder— los pueblos o naciones, que el autor de las *Lecciones* ve, en cuanto «individuos espirituales», como *todos* orgánicos internamente articulados (y a propósito de los que recurre, obviamente, al concepto de *Volksgeist):* «Todos los aspectos que aparecen en la historia de un pueblo están en la más estrecha relación. La historia de un pueblo no es otra cosa que la expresión del concepto que el espíritu tiene de sí en las distintas esferas en las cuales, el espíritu se vierte. Esto significa que su estado, su religión, su arte, su derecho, su relación con otras naciones, todo esto, son las esferas en que se realiza el concepto que el espíritu tiene de sí mismo: son las esferas en que el espíritu llega a verse, a conocerse como un mundo presente, a tenerse ante sí, como el artista obedece al impulso de poner su esencia ante sí y de gozarse a sí mismo en su obra. Los productos del espíritu del pueblo comprenden, como queda dicho, su religión, etc., pero comprenden, además, sus destinos mismos y sus hechos, los cuales no son otra cosa que la expresión de este su concepto. La religión de un pueblo, sus leyes, su moralidad, el estado de las ciencias, de las artes, de las relaciones jurídicas, sus restantes aptitudes, su industria, la satisfacción de sus necesidades físicas, todos sus destinos y sus relaciones

---

[82] Hegel, G. W. F., ob. cit., págs. 93-97.

de paz y guerra con sus vecinos, todo esto se halla en la más íntima relación»[83].

No menor importancia tiene, por supuesto, y ya hemos ido aludiendo a ello, la contemplación de la historia, que Hegel esboza, como un proceso normado: «el espíritu, que en la historia universal tiene su escenario, su propiedad y el campo de su realización, no fluctúa en el juego exterior de las contingencias, sino que es en sí lo absolutamente determinante; su peculiar determinación es absolutamente firme frente a las contingencias que el espíritu domina y emplea en su provecho»[84]. Tesis que —dado el protagonismo histórico del espíritu— le lleva necesariamente a la siguiente conclusión, relativa a las fases por que atraviesa ese proceso normado (esto es, «racional»): «La historia universal representa *el conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene fases porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del espíritu. Lo único que cabe indicar aquí, acerca de esta abstracción, es que la primer fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía *parcial*, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como tal hombre), en la conciencia y sentimiento que

---

83 Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 107.
84 Ibíd., pág. 128.

la esencia del espíritu tiene de sí misma»[85]. Como se ve, una conceptualización —a nivel superior— de aspectos relativos a las fases de una historia universal concebida como «progreso de la conciencia de la libertad».

* * *

Cabría sin embargo, razonar —como tantas veces se ha razonado ya— que este procesualismo hegeliano, tan influyente e importante desde el punto de vista general de la historia de la filosofía, queda, en definitiva truncado —o al menos muy negativamente matizado— por la glorificación o eternización que Hegel, *ese espíritu tan profundamente histórico,* por otra parte, hace de *su* presente en cuanto fase última (y definitivamente superior) del proceso histórico: «En la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Ésta es la conciliación del espíritu objetivo con el subjetivo. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza.» Cuando uno lee, acto seguido, que «todo esto es el *a priori* de la historia, al que la experiencia debe responder», no puede menos de interrogarse sobre las dificultades que esa confusión hegeliana entre una teoría de la historia, sin la que, desde luego, no hay historia, y una filosofía especulativa y, por tanto, apriorista de la historia —y apriorismo no es cosa que deba, obviamente, confundirse con teoreticismo. Plantearía a quien de verdad se pusiera a buscar en la experiencia confirmación de ese *a priori…* [86]

Se trata, por otra parte, de una tesis no muy lejana de la de la «contemporaneidad» de toda historia —deudora, esta última, como, por lo demás, todas las restantes, del «espiritualismo-racionalismo» hegeliano—: «Al concebir la historia universal, tratamos de la historia, en primer término, como de un pasado;

---

[85] Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 131.
[86] Para las citas anteriores, ibíd., pág. 132.

pero tratamos también del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente; el espíritu es inmortal; ni ha habido un antes en que no existiera, ni habrá un ahora en que no exista; no ha pasado ni puede decirse que todavía no sea, sino que es absolutamente ahora»[87]. Reflexión que Hegel remata con la siguiente palmaria explicitación de la opinión que le merecía su presente en cuanto *culminación* (en el más rico de los sentidos) del proceso histórico: «Queda dicho con esto que el mundo y forma presentes del espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia»[88].

Estas dos tesis —cuyo «núcleo racional» *dialéctico* vendría a ser exaltado poco después por Marx— se relacionan, a su vez, con otra no menos «problemática». Me refiero a la tesis del Estado como orbe moral concretado, como «unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal»[89], como lugar donde «la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente»[90]. Apreciación esta última de gran importancia para y desde una filosofía de la historia según la cual «el fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice». La teoría ética del estado, tan característica de Hegel, permite, desde luego, varias lecturas. Y es de suponer —dada su fascinante factura— que seguirá permitiéndolas durante mucho tiempo. Como Hegel en su totalidad, sin duda.

Se ha apuntado repetidas veces que Hegel «racionaliza» (y, por ende, «glorifica») el estado autoritario de su época. (Cosa dudosa aunque solo fuera por esa constante insistencia de Hegel en el abismo existente entre el principio y su realización.) Otros autores —como Kaufmann, por ejemplo— han interpretado la teoría que nos ocupa de otro modo: como una exal-

---

87 Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 149.
88 Ibíd.
89 Ibíd., pág. 100.
90 Ibíd.

tación filosófico-conceptualmente muy elaborada del estado de derecho o estado constitucional garante del ejercicio genuino de la libertad humana, una libertad no sometida a otros límites que los impuestos por el necesario respeto a la libertad de los otros[91]. Desde este punto de vista, en Hegel vendrían a culminar, pues, esos ideales ilustrados a los que la Revolución Francesa dió realidad constitucional…

Sea como fuere, lo cierto es que para Hegel «el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad»[92]; «el estado es la vida moral realizada»[93]. «El estado es la razón en la tierra» (afirmación esta perfectamente lógica en este contexto, dada la relación que Hegel establece entre razón, espíritu y libertad, por un lado, y libertad y estado, por otro), etc. Que Hegel apuntaba al estado democrático, al estado constitucional —a ese tipo de Estado al que apuntaban todos los pensadores burgueses progresistas de la Era de la Revolución— es cosa bastante fácil de inferir: «En una constitución importa, ante todo, el desarrollo del Estado racional, esto es, político en sí; importa que los momentos del concepto se desprendan unos de otros, de manera que los distintos poderes se diferencien y perfeccionen por sí, pero a la vez colaboren, dentro de su libertad, a un mismo fin que los une formando un conjunto orgánico. Así es el estado, la libertad racional, que se conoce objetivamente y existe por sí. Su objetividad consiste precisamente en que sus momentos no existen de un modo ideal, sino en una peculiar realidad y, actuando sobre sí mismos, se convierten en

---

[91] «Que unas personas que veneran su Constitución» —dice Kaufmann a propósito de los liberales norteamericanos que criticaron en su día a Hegel como precedente del totalitarismo, ob. cit., pág. 366— «y aprenden de niños este preámbulo de memoria encuentren perversa la vinculacion que Hegel establece entre el Estado y la libertad, y hablen como si fuera evidente que el estado meramente recorta nuestra libertad natual, constituye un triunfo de la irreflexión, que vale para ilustrar la bancarrota de todo sentido común que se enorgullezca de mofarse de la filosofía».

[92] Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 101.

[93] Ibíd.

la actividad mediante la cual se produce y resulta el conjunto, el alma, la unidad individual»[94].

Todo este razonamiento debe ser allegado, por supuesto, a un contexto ideológico en el que —más allá de Hegel— se opera, como durante décadas pudo operarse, en base a la convicción de la existencia de *una clase universal:* la burguesía. Esa burguesía que por aquellas fechas aún podía leerse a sí misma, efectivamente, como clase universal (esto es, como defensora y representante de los intereses globales de la especie frente a la arbitrariedad y el parasitismo dominantes en el *Ancien Regime).*

Acaso este «optimismo» —la otra cara del racionalismo ilustrado, tan sustancialmente «progresista» y tan «conservador» a un tiempo, puesto que se autoasumía como la culminación misma del entero proceso histórico— ayuda a explicar otro de los aspectos más conflictivos de la filosofía hegeliana de la historia: su «racionalización» del mal moral (y social) por recurso no ya —como ocurría en Kant— a un antagonismo entrevisto como motor del progreso de la especie, cuanto a las «astucias» o «ardides» de una razón superior. Lo que no es, desde luego, tan distinto…

Hegel sabe, por lo demás, perfectamente cual es el precio que, en este sentido específico, exige pagar esa homogeneización general de intereses en términos de *un* espíritu universal (al que él mismo adjetiva repetidamente de «único») que, al culminar su propio proceso en *una* serie necesaria de fases, realiza *la* Idea y, con ella, *la* libertad. (Mucho singular, ciertamente, para tan fragmentada realidad…) Y ha expresado ese consciencia suya de los jirones de dolor y angustia no rescatados que, a la luz de su filosofía, deja el curso real de la historia humana[95] con palabras

94 Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 126.

95 Claro que este punto de vista superador de la atención a los azares morales de tipo individual es el propio de la *historia filosófica* que Hegel propone: «La historia universal se mueve en un plano más alto que aquel en que la moralidad tiene su propia sede, que es la conciencia privada, la conciencia de los individuos, su peculiar voluntad y modo categórico de obrar; éstas tienen su valor, imputabilidad, premio o castigo, por sí. Lo que el fin último del espíritu exige y lleva a cabo, lo que la Providencia hace,

particularmente hermosas. Y particularmente reveladoras de lo *no* resoluble —en el marco interno del hegelianismo— del problema que ahora nos ocupa. En efecto: «si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y —ya que esta decadencia no es solo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana— con dolor también mortal, la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar. Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de él, cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas. Y para olvidar el disgusto que esta dolorosa reflexión pudiera causarnos, nos refugiaríamos acaso en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines o intereses, que exigen de nosotros no el duelo por lo pasado, sino la mayor actividad. También podríamos recluirnos en el egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y contemplar seguros el lejano espectáculo de las confusas ruinas. Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio? Aquí es donde habitualmente se plantea el problema de aquello que ha constituido el comienzo general de nuestras consideraciones. Partiendo de este comienzo, nos hemos referido a los acontecimientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios,* para lo que afirmamos

---

está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad», loc. cit., pág. 142.

ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que es lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal»[96].

Sólo que así está formulada su filosofía de la historia —verdadero fruto de plenitud— y así hemos de aceptarla[97]. No sin señalar, desde luego, que este pensamiento ilustrado no tenía a su disposición —en base a ese denodado esfuerzo suyo por mantener la «unitariedad» de la razón, *una* razón cuyo protagonismo adjudicaba a *una* clase vivida como *universal*— otros medios para reconciliarse con la existencia real del mal social que los puramente especulativos. En Hegel esa reconciliación es formulada —como acabamos de ver— en términos que recuerdan la tragedia griega (de la que tanto gustaba el autor de las *Lecciones,* dicho sea de paso). Menos respeto merecen las optimistas proclamas de tanto fisiócrata librecambista de cuarta fila de la época…

En cualquier caso, y para terminar, convendría dejar constancia de la particular representatividad respecto de la «gran filosofía» que corresponde a estas *Lecciones.* Para encontrar algo parecido —en calidad e intensidad: en tensión del concepto— habría que ir a *La República* de Platón o a la *Ética* de Spinoza.

A semejante texto de consumación sólo podía suceder —como a la totalidad de la filosofía hegeliana: verdadera cumbre histórico-filosófica— la fragmentación, la «descomposición», esa rotura en frentes muy diversos y aún contrapuestos de un todo particularmente nítido que llenaría la vida cultural europea en los albores de nuestra contemporaneidad[98].

En lo que al pensamiento histórico afecta, a partir de Hegel —que tanto influiría con su teoreticismo, su procesualismo, su

---

[96] Hegel, G. W. F., ob. cit., págs. 79-80.

[97] Recuérdese que la otra cara de este aspecto filosófico-histórico de la «historiología» de Hegel es su llamada a la necesidad de un núcleo teórico-metodológico que, más allá de todo empirismo positivista, permita al historiador integrar *explicativamente* hecho y datos «sueltos» en una retícula posibilitadora de una genuina inteligibilidad de lo histórico.

[98] Para una hermosa reconstrución de este proceso de «disolución», véase Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.

atención a las «totalidades concretas», su elaboración de conceptos como el de interacción y causalidad no lineal, etc.— hay que hablar ya de la autonomización definitiva del proceso de constitución y consolidación de la historia como ciencia, más allá de cualquier posible «intento de construir el contenido de la historia mediante categorías *sensu stricto* filosóficas»[99], por un lado. Y, por otro, del surgimiento de una filosofía de la historia «después de Hegel», desarrollada a caballo entre la elaboración de una(s) teoría(s) de la historia y la reflexión de orden metacientífico sobre la historia y sus métodos, inseparable ella misma, claro es, del propio proceso de constitución de la historia como ciencia.

---

[99] Hegel, G. W. F., ob. cit., pág. 29. (Se trata de la caracterización que ofrece Ortega, en su repetidas veces citado *Prólogo,* del empeño filosófico-histórico hegeliano de una «historia filosófica».)

This page intentionally left blank

V

Historia y filosofía de la historia después de Hegel

1. Más allá del sistema

Objeto de las siguientes reflexiones no son tanto *todos* los desarrollos filosófico-históricos posteriores a Hegel o, en su lugar, las posibles construcciones obedientes a su nada minimizable influencia, cuanto la plural y compleja situación filosófico-histórica surgida y cristalizada por un lado, al hilo, precisamente, de la descomposición del sistema hegeliano —de esa vertiente de su «descomposición» concerniente, para ser más precisos, a la pérdida de credibilidad de la filosofía sistemática (y/o especulativa) de la historia: ese tipo de filosofía de la que Hegel fue, como vimos, ejemplo culminante— y en base, por otro, al surgimiento del llamado «historicismo» (aunque más valdría hablar de *los* historicismos).

En realidad, ambos procesos van juntos. Y el carácter de oposición a construcciones filosófico-históricas del tipo de la hegeliana no es, como enseguida veremos, uno de los motores menos potentes del historicismo. Aún así, se trata de cosas —en última instancia— diferentes. El primer proceso —espacio y cauce de una «crisis» de central relevancia, en aquel largo

y preciso momento histórico posthegeliano, para el espectro entero del pensamiento filosófico— impulsa la coagulación de un decidido escepticismo filosófico-histórico: un escepticismo relativo tanto al posible sentido de los grandes esbozos filosófico-históricos de cuño sistemático como —incluso— al de la mucho más modesta posibilidad de reelaboración *filosófica* de los problemas de la historia *qua* disciplina científica.

De hecho, lo que pasa ahora a estar en juego es la evidencia —al fin explícitamente tematizada y conceptualizada— del fracaso de los diferentes intentos anteriores, y básicamente los de Kant y Hegel, de *sistematización* del caos primario de los hechos históricos en *una* unidad teleológicamente significante llamada a hacer posible el discurso sobre «la» historia. Como vimos en su momento, el intento kantiano partía de algunas aporías de la historia —¿cómo sistematizarla, como aprender su «sentido», cómo explicar el progreso al que da cuerpo, si en ella no rigen la causalidad natural ni, primaria e irremediablemene, la lógica teleológica de la acción humana, dado que los hombres aún no actúan como ciudadanos cosmopolitas racionales?— resueltas por el autor de la *Crítica de la razón pura* por recurso a una discutida y discutible intencionalidad de la naturaleza necesariamente asumible como variante ilustrada de la vieja Providencia.

En cuanto a Hegel, toda su construcción descansaba sobre un supuesto dogmático, uno con su filosofía toda por él mismo caracterizado como el «único pensamiento que aporta» la filosofía de la historia. A saber: «el simple pensamiento de la *razón,* de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto,* con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado,* mediante el conocimiento especulativo, que la razón —podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios— es la *sustancia;* es, como potencia *infinita,* para sí misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita,* la realización de este su contenido: *sustancia,* como aquello por lo cual y en lo cual

toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia* infinita, porque la razón no es tan impotente que sólo alcance al ideal, a lo que debe ser, y sólo existe fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; *contenido* infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales recibe el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no solo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se *presupone* aquí como demostrado»[1].

Que estos enfoques de la cosa —enfoques fundamentalmente *lógicos,* es decir, tendentes a *deducir lógicamente* hechos alógicos[2]— se vieran sometidos al tamiz de una dura crítica, es cosa que va de suyo. Y que esta crítica obligó —una vez más— a poner el foco de la atención filosófico-histórica en el problema de fondo, relativo, como vimos en su momento, a la relación a establecer entre historia y teoría de la historia, también. Por mucho que este inicial replanteamiento de la cosa, desarrollado en y desde las (supuestas) ruinas del sistema hegeliano comenzara por sostener —con inevitable acento escéptico— la imposibilidad de una sistemática filosófica capaz de servir de base teórico-conceptual a una (posible) sistematizacion histórica. En tal estado de cosas vino, en cualquier caso, a hundir sus raíces el historicismo. Un historicismo no en vano definido por Meinecke en los si-

[1] G. W. F., Hegel, loc. cit., pág. 43.
[2] Cfr. José Ortega y Gasset, «La Filosofía de la Historia» de Hegel y la «Historiología», en G. W. F. Hegel, loc. cit., pág. 18.

guientes términos: «La esencia del historicismo es la sustitución de una visión *generalizadora* de las fuerzas humanas en la historia por un proceso de observación *individualizadora*» (…) «Individualidad y desarrollo individual son, por consiguiente, las dos ideas básicas que, unidas conjuntamente, caracterizan el enfoque de la historia que llamamos historicismo»[3].

---

[3] Friefrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* Múnich, Oldenbourg, 1965[4] (Primera edición, 1959), «En principio» —escribe Meinecke (pág. 2)— el historicismo no es otra cosa que la aplicación del nuevo principio de la vida elaborado en el marco del gran movimiento alemán que media entre Leibniz y la muerte de Goethe a la vida histórica. Este movimiento fue la continuación de un movimiento occidental general, pero la corona correspondió al espíritu alemán… El núcleo del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humano-históricas por una consideración individualizadora». Y en la pág. 595 prosigue así: «La individualidad y la evolución individual son actualmente los dos conceptos fundamentales de la elaboración de la historia que de nuevo pasan a estar polarmente interrelacionados y que reciben el nombre, en el mejor sentido, de historicismo.»

El libro de Meinecke —verdadero *clásico* del tema— intenta presentar el historicismo como una reacción a los excesos mecanicistas derivados del concepto de ley latural, que implicaba, a sus ojos, la creencia «en la estabilidad de la naturaleza humana y sobre todo de la razón humana». El descubrimiento del hombre individual como elemento explicativo de valor superior a la naturaleza humana sería —tal y como Meinecke razona la cosa en el marco de una argumentación a la que más adelante nos referiremos con mayor detenimiento— un proceso al que habrían colaborado, con intuiciones parciales, los ilustrados (Voltaire y Montesquieu aparecen así en su libro entre «los precursores» del historicismo), hasta que el hallazgo habría estallado gloriosamente por obra del genio alemán en la obra de Ranke, proporcionándonos algo que sería nada menos que una etapa fundamental en el desarrollo del pensamiento occidental (la segunda gran realización del genio alemán, después de la Reforma) y «el nivel más alto jamás alcanzado en la comprensión de los asuntos humanos», loc. cit., pág. 4). Detrás de esta genealogía y de esta valoración, tan indefendibles la una como la otra, se encuentra el desesperado intento de un conservador alemán por salvar del hundimiento de la vieja Alemania —el libro fue publicado, como dijimos, por vez primera en 1939— unos valores amenazados por «el bolchevismo». El libro de Meinecke —cuyos méritos literarios no deben ser, desde luego, infravalorados, aún espera, de todos modos, su crítica a fondo. Pero en lugar de abundar en sus posibles elementos irracionales, en su gratuidad o

2. Un caso de polisemia conceptual: el «historicismo»

La ambigüedad del término «historicismo» —su polisemia— ha sido ya, claro es, repetidas veces señalada. Es más, apenas podríamos encontrar hoy exposiciones de y aportaciones histórico-filosóficas al tema que no comience con una llamada de atención sobre ella. Durante algún tiempo se pensó en 1880 como fecha más adecuada para la datación de la génesis del término, aunque no ha dejado de haber quienes lo han retrotraído hasta Novalis. Rothacker ha subrayado, en cualquier caso, que ya a mediados del siglo xix ocurría con la suficiente frecuencia como para considerarlo un *terminus technicus* consolidado[4].

---

en sus omisiones, limitémonos a reproducir el siguiente texto: «No es ninguna casualidad que los pensadores que ya en el primer tercio del siglo xviii prepararon un pensamiento histórico nuevo capaz de superar la Ilustración que entonces emergía victoriosa, procedieran de Alemania, Inglaterra e Italia. Porque a pesar de todas las diferencias existentes entre ellas y a pesar de todas las divergencias ahondadas por la separación de credos, una especial afinidad une el espíritu de estas naciones, una capacidad muy superior a la de los franceses para superar las limitaciones del intelectualismo, para pensar desde dentro y a partir de la totalidad de las fuerzas anímicas, configurando así una individualidad anímicamente rica» (*loc. cit.,* pág. 53). Con argumentos de este tipo se puede demostrar lo que se quiera, desde luego. Así no ha de sorprendernos que al hablar de la historiografía de la Ilustración en Inglaterra la reduzca a Hume, Gibbon y Robertson, mientras sitúa a Ferguson con los prerrománicos como un precursor de Burke, y desdeña ocuparse de Adam Smith, porque lo considera sin interés para el estudio de los problemas históricos que le ocupan.

[4] Cfr. Erich Rothacker, «Das Wort «Historicismus»», *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 16, 1960, págs. 3-6. A pesar de los datos que da Rothacker —con lo que efectivamente prueba que el término «Historismus» ocurre ya en el siglo xviii: p. ej., en *Aus den Freiberger Studienheften und-blättern* (1798-1799) de Novalis, o en Friedrich Schlegel en 1797, o en Feuerbach (1839: *Hallischen Jahrbücher* II, 484), etc.—, parece comunmente aceptado que su «normalización lingüística» data de la penúltima década del pasado siglo. Así, Karl Werner lo utilizó en 1879 en su libro sobre Vico para caracterizar la tesis viquiana según la cual el espíritu humano no *conoce* (en sentido eminente) otra realidad que la histórica, ya que es el hombre —precisamente el hombre— quien hace la historia. Carl Menger

En cualquier caso, parece obvio que la difusión real del mismo es bastante posterior. Con la particularidad —llamada a complicar aún más la cosa— de que dicha difusión obedeció a motivos polémicos: a la necesidad sentida en determinados ambientes culturales centroeuropeos de las primeras décadas del siglo XX, siglo de tomar distancias respecto del «espíritu del XIX», respecto de un «historicismo» —rótulo general propuesto para este espíritu— cuya relativización de todos los valores, ideas, hechos y situaciones amenazaba con privar al espíritu europeo de toda «tierra firme». En este veredicto —y en la ambición de superar el estado de cosas por él denunciado— coincidieron, de hecho, y desde planteamientos y con propósitos distintos, muchas figuras importantes, de Husserl a Scheler, por no citar sino dos nombres particularmente significativos. Acaso sea el propio Meinecke, de todos modos, quien, a pesar de ser él mismo un glosador entusiasta de este «ismo», más plásticamente ha descrito el por qué de este rechazo del historicismo —un historicismo asumido por él como antípoda de los puntos de vista ilustrados— en cuanto talante cultural «disolvente».

«La visión iusnaturalista del pasado y de sus grandes hombres que partía de la identidad humana de la naturaleza humana tenía *una* ventaja sobre el historicismo: era capaz de influir sobre las personas porque les ofrecía de modo más concentrado y éticamente más simple modelos que podían ser imitados en su propia conducta de modo inmediato, o, cuanto menos, aproximativo. E incluso hoy en una clase razonable y accesible

---

y Adolf Wagner recurrieron a él en su polémica contra el método histórico-económico de Gustav Schmoller, al que designaron así (esto es, como variante del «historicismo»). En otros contextos —el *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* de Eisler, la obra de Croce, la obra misma de Gramsci— «historicismo» es remotamente equiparado más bien con «hegelianismo». Cosa excepcional, desde luego, ya que en casi toda la literatura relevante al respecto —y en lo que a la alemana afecta, en *toda*— «historicismo» es rótulo de claras connotaciones antihegelianas. La verdadera difusión del término comenzó, sin embargo, a raíz de los escritos de Troeltsch —y, sobre todo, *Der Historicismus und seine Probleme,* Tübingen, Mohr, 1922— durante la segunda década del pasado siglo.

de historia para niños y jóvenes se tratan los grandes hombres de la historia en este sentido. La caja de Pandora del historicismo no debe ser abierta demasiado pronto ante la juventud»[5].

Los significados del término historicismo son, en cualquier caso, y como ya hemos apuntado, varios. Limitémonos, pues, a los más relevantes[6].

* * *

El historicismo es, en principio, un método de comprensión-aprehensión del pasado. A esta luz «historicismo», designa, ante todo, una determinada práctica científica: la efectivamente realizada por la mayoría de los historiadores profesionales, sobre todo alemanes, de la segunda mitad del XIX (este historicismo sería, pues, una variante del *positivismo académico* dominante en el citado momento en los igualmente citados medios). No

---

[5] Friedrich Meinecke, «Aphorismen» en *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte,* Stuttgart, Koehler, 1965, pág. 227.

[6] Cfr. en este sentido, D. E. Lee y R. N. Beck, «The Meaning of Historicism», *American Historical Review* (abril 1954); el capítulo de H. Meyerhoff de introducción a su antología, *The Philosophy of History in Our Time* (Nueva York, 1959), Calvin G. Rand, «The Meaning of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch and Meinecke», *Journal of the History of Ideas* 25, 1964, págs. 503-518; Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte,* Stuttgart, 1956; Pietro Rossi, *Storia e Storicismo nella Filosofia Contemporanea,* Milán, 1960; Waldemar Besson, «Historismus», en *Geschichte.* Das Fischer Lexikon 24, Fráncfort 1961, págs. 102-116; Carlo Antoni, *Lo Storicismo,* Turín, 1957.

Para una —bastante completa— dilucidación del significado del término, véase Karl Heussi, *Die Krise des Historismus,* Tübingen, 1932. Pueden consultarse asimismo dos excelentes exposiciones de conjunto: Friedrich Engel-Janosi, *The Growth of German Historicism,* Baltimore, 1944 y Georg G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft,* Múnich, dtv, 172². Y, naturalmente, los grandes «clásicos»: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften,* vols. III, VIII; Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Uberwindung,* Aalen: Scimentia Verlag, 1966 (1.ª ed., 1924); Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* y *Zur Theorie und Philosophie des Geschichte,* loc. cit., así como *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1.ª ed., 1924) y *Weltbürgertum und Nationalstaat;* etc.

hay, de todos modos, que pensar que este sentido del término que nos ocupa resulte explicitable por recurso a la catalogación de una serie de técnicas precisas de recolección de datos empíricos, de análisis de documentos, de búsqueda y críticas de fuentes, etc., etc. Se trata más bien de un método general de investigación —en el sentido «débil» del término— al que subyacen unos principios llamados a guíar heurísticamente al historiador en su consideración del pasado y a propósito del que cabría tipificar un manojo de conceptos-eje.Todo ello *a posteriori,* claro es. Quiero decir: reconstruyéndolo a partir de la práctica —una práctica poco dada a dilucidar sus posibles supuesto «teóricos»— de los historiadores en cuestión.

Comencemos por los «principios» (si es que es posible expresarse así en este contexto). El primero afecta al supuesto de una diferencia esencial *(Wesensunterschied)* entre los fenómenos de la naturaleza y los de la cultura. Con las consiguientes consecuencias «dualistas» de orden metodológico. La naturaleza es concebida aquí, en efecto, como escenario de una repetición constante, en tanto que la historia lo es de acciones humanas libres, esto es, «imprevisibles», únicas, irrepetibles… Si a propósito de la naturaleza no cabe hablar, por otra parte, de «fines», sino de causas, en el marco de la historia lo verdaderamente relevante son dichos fines, esto es, los objetivos e intenciones que busca la acción humana, una acción orientada en base a ellos. Sin que, por otra parte, pueda hablarse a propósito de los humanos —que «no tienen naturaleza, sino historia», como tan gráficamente escribió Ortega— de otra cosa que de «fluidez»: su mundo es un mundo fluyente, un mundo en evolución, aunque en él existan puntos estables (épocas, naciones, personalidades, instituciones), puntos dotados de una estructura y una legaliformidad evolutiva propias. ¿Cómo aplicar a este material plástico y «vivo» los métodos abstractos, «naturalistas», valga la redundancia, de las ciencias de la naturaleza? La historia exige, se dirá, *otros* métodos: unos métodos capaces de hacer posible la «comprensión» de personas irrepetibles y de comunidades dotadas de una especificidad irreductible; unos métodos capaces de facilitar el acceso al

tiempo, a la historia; unos métodos conscientes ellos mismos, en fin, de su propia historicidad: de su estar en la corriente del tiempo. Más allá pues, o más acá, si se prefiere, del anhelo de universalidad y necesidad. Como bien podrá suponerse, este supuesto se opone literalmente a la tradición iusnaturalista en todas sus variantes: es un supuesto contrario a toda posible «hipóstasis» de lo humano-fluido a una presunta naturaleza humana (permanente). Es un supuesto, en fin, antiilustrado. Y ajeno a la metaciencia propia de las ciencias modernas de la naturaleza, cuya aspíración central es de orden *explicativo.*

El segundo tiene otro radio de influencia: afecta al estado. A la concepción —típicamente historicista— del estado como «fin en sí mismo» *(Selbstzweck)* y ente dotado de poder: cuerpo mismo del poder *(Machtstaat).* Un estado no identificable, al modo de Michelet, con la nación, ni uno con la historia de unas instituciones parlamentarias, al modo inglés. Un estado poseedor de algo más que su mera existencia empírica, puesto que, como decía Ranke, la gran figura de *este* historicismo que estamos ahora considerando, «también los Estados derivan su origen de Dios... Sería ridículo explicarlos como tantas otras instituciones llamadas a garantizar a los individuos que se unen la seguridad, por ejemplo, de su propiedad privada»[7].

Cabría hablar, en tercer lugar, de «antinormatividad». Como tal hay que entender, por supuesto, el desvío respecto de todo absolutismo ético: de toda axiología suprahistórica. Pero un desvío no identificable con ese *relativismo axiológico radical* del que tanto se hablaría no pocos decenios después, a raíz y en el marco de la llamada «crisis del historicismo».

A lo largo del siglo XIX el positivismo minó en amplios círculos la tradicional aquiescencia sin fisuras a la religión y a la metafísica. Por su parte, los autores de observancia historicista problematizaron la no menos tradicional confianza en la vinculación de los valores o ideas a las normas absolutas de lo verdadero y de lo bueno. Uniéndose al paulatino proceso

---

[7] Leopold von Ranke, «Das politische Gespräch», en *Sämtliche Werke,* 49/50, Leipzig, 1887, pág. 328.

de «desencantamiento» civilizatorio propio de la época, dieron en asumir aquéllos como expresión —simplemente— de una determinada época, de un pueblo o de una cultura. Y, sin embargo, ni Humboldt, ni Ranke, por no citar sino a dos de los más sobresalientes historicistas «clásicos», fueron relativistas. Jamás pusieron, en efecto, en cuestión, ni menos eliminaron como tesis supérflua o inaceptablemente «especulativa» de la existencia de un sentido de la historia, de una *unidad* del proceso histórico en la que, a pesar de algunas apariencias, vendría a tomar cuerpo la rica diversidad de las normas e instituciones que en él afirmaban su presencia. Esta fe acompañó a cuantos participaron en los grandes debates metodológicos del final del siglo, de Dilthey a Windelband y de Rickert a Meinecke y Troeltsch. Sólo Weber optó, radicalizando el legado de Nietzsche, por afirmar, con gesto máximamente polémico, la radical escisión entre hechos y valores.

Los historiadores afectos a esta corriente veían, por lo demás, un valor en todo lo histórico: un valor inherente a toda situación o personalidad históricas: el valor de lo histórico mismo. «Antinormatividad» y relativismo radical de los valores no son, pues, necesariamente sinónimos. No lo son, al menos, en este contexto. Interpretemos, en fin, aquí, relativismo como «relatividad respecto de». Dicho de otra manera, a ojos historicistas las personalidades, instituciones y hechos históricos a los que el historiador dedicaba su atención sólo podían ser juzgados desde dentro, esto es, de acuerdo con los valores inherentes a ellos. Nunca desde fuera. Frente a los partidarios de la existencia de patrones de medida racionalmente fundamentados y aplicables al entero dominio de lo humano, esto es, «universales», los historicistas hicieron suya la tesis de la dependencia cultural de todos los valores. Pero sin dejar por ello de asumir, como ya hemos sugerido, las hazañas y realizaciones históricas como expresión de la voluntad divina y, en consecuencia, como auténticamente valiosas.

Ni que decir tiene que en el terreno de los patrones de valor de orden político, el punto culminante corresponde —en el marco de esta concepción— al estado: a la «razón de estado».

La obediencia a esta razón, la persecución, en fin, de sus intereses —incluso, o sobre todo, militares— por parte del estado, un estado asumido como encarnación misma del poder, quedaban así elevadas a genuino principio ético. ¿Un eco de Hegel? Así se ha entendido en ocasiones.

El tercer principio se confunde con el (postulado) reconocimiento de la existencia de aspectos vitales de tipo «irracional» y la exigencia, una con él, de captarlos «objetivamente», sí, pero más allá de la identificación de esta captación con «captación mediante un pensamiento de tipo lógico-conceptual abstracto». ¿Paradoja? ¿Contradicción acaso? Sólo aparentemente: lo que está en juego es, simplemente, la postulación de otras vías de acceso a la objetividad científica: una objetividad a la que el historicismo no renunció nunca. Este historicismo piensa, pues, por un lado que la unicidad e irrepetibilidad de las variables históricas restringe la aplicabilidad de los «métodos racionales» (léase: los paradigmáticos de las ciencias de la naturaleza) a la investigación de los fenómenos históricos, sociales, culturales, etc. Unos métodos incapaces, en fin, de captar lo «vivo»: ese momento de «vida» irreductible que late en y conforme a un tiempo toda realidad histórica. Por otra parte, sin embargo, no renuncia a toda «racionalidad científica»: por el contrario. Postula la ampliación de su radio. No otro es el contexto justificatorio de la *comprensión,* de esa categoría metodológica *(Verstehen)* que tanto juego ha dado en las disputas del siguiente siglo. La elevación a instrumento metodológico central de la «comprensión» *(Verstehen),* que opera mediante una *identificación* interior con el sentido único e irrepetible del objeto histórico del que en cada caso se trate, presupone, claro es, una determinada concepción de la historia. Una concepción a cuya luz ésta sería el ámbito de juegos de las libres decisiones humanas. El acto de conocimiento, que lejos de todo pensamiento abstracto y de toda limitación conceptual se considera que ocurre por contacto *inmediato* con el objeto, queda así definido como una «intuición» *(Anschauung)* del núcleo esencial del objeto cuya comprensión se busca. Puestas así las cosas, nada tiene de extraño que en este contexto pasara a considerarse, en algún

momento, como necesaria la presente, en toda comprensión histórica, de cierto tipo de «adivinación» *(Ahnung).*

Como es obvio, todos estos «principios» —y la buscada obediencia práctica a los mismos— fueron conformando lo que acabaría por autodefinirse, a fines del siglo XIX, como un «modo de pensar» *(Denkweise),* una «forma de pensamiento» *(Denkform),* de acuerdo con la cual *todo* —cosas, circunstancias, ordenaciones sociales, normas y valores, etc.— está en cambio y transformación constantes. De ahí la caracterización del *acontecer* en base a categorías como las siguientes: individualidad, unicidad, singularidad, irrepetibilidad. Categorías asumibles como connotaciones de otra de radio superior: la categoría de historicidad *(Geschichtlichkeit).* Historicidad que se confunde, precisamente, con esta unicidad e irrepetibilidad de los jalones de la evolución humana y, por ende, de sus agentes o «soportes», los hombres, y de todas y cada una de sus manifestaciones.

A este pensamiento «historicista» corresponderá, como hemos visto ya —y valga lo que sigue como síntesis—, un determinado enfoque metodológico. Un enfoque que a la vez que subraya el especial *status* de lo que enseguida serán globalmente denominadas las *Geisteswissenschaften,* propugna la más decidida oposición tanto al criterio según el cual es posible aplicar a los fenómenos históricos, culturales, etc., patrones de medida o pautas absolutos (a-temporales, a-históricos, en el sentido de los iusnaturalistas o de los ilustrados), como a aquel de acuerdo con el cual los fenómenos históricos, el acontecer histórico mismo, etc., resultan *explicables* por recurso («naturalista») a leyes generales, «intemporales». Que este enfoque debe ser asumido como una variante del individualismo metodológico —por mucho que el historicismo vea en cada «individuo» una totalidad— es cosa que va, obviamente, de suyo.

Porque desde este prisma el acontecer histórico es más bien, como hemos ido anticipando ya, concebido como una trama —*Zusammenhang*— de acontecimientos, eventos, etc., que llevan en sí mismos un sentido y que han de ser «com-

prendidos» de manera inmediata en su interrelación («trama») significativa. Esto es: sin aplicar ni recurrir a pautas generales o legalidades. Con ello quedará fijada la gran disputa metodológica: la que congreso tras congreso enfrentará —hasta bien entrado el siglo xx[8]— a partidarios de la explicación nomológica y afectos a la comprensión empática (esa comprensión que incide sobre lo único e irrepetible autoasumiéndose como un método individualizador que intenta hacer inteligible la esencia de los fenómenos a partir de su devenir histórico. Como decía Droysen, «la esencia del método histórico es comprender investigando»[9]. (En realidad, todos los intentos de separar el mundo humano del natural han ido siempre acompañados de la idea de un conocimiento más profundo, más elevado, incluso más «cierto»…)

En cuanto a los conceptos-eje llamados, de acuerdo con el punto de vista historicista, a guiar heurísticamente al historiador en su investigación del pasado, éstos son, en realidad, tres: «individualidad», «desarrollo» e «interrelación». Tres conceptos eminentemente «prescriptivos» que deben ser contemplados a la luz de todo lo dicho hasta el momento, por supuesto.

Examinemos, de todos modos, el primero. De acuerdo con su postulada vigencia —de orden prescriptivo: subrayamos—, el historiador deberá considerar, en su estudio del pasado, toda figura, suceso, nación o época como un único individuo. Como una individualidad que se desarrolla a lo largo de un período de tiempo en virtud de sus mecanismos internos y por interrelación causal con otros individuos igualmente en desarrollo. El historiador deberá distinguir qué caracteres o rasgos son los propios de cada individuo (le «distinguen») y cuáles tiene en común con otros. Deberá tipificar los diferentes estadios de cada desarrollo individual: esos que han

---

[8] En definitiva, ¿qué otra oposición estaba en juego sino ésta en la célebre «disputa del positivismo en la sociología alemana»? Cfr. las actas del Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología celebrado en Tübingen en 1961. (Adorno *et alteri. La disputa del positivismo en la sociología alemana.* Trad, cast. de Jacobo Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1973).

[9] J. K., Droysen, *Grundriss der Historik,* 1868, pág. 11.

dado lugar a los «cambios». Y, asimismo, las causas externas o internas en juego. En lo que a las primeras hace, deberá, lógicamente, determinar —si ésta es relevante— la influencia de otros individuos o de posibles factores ambientales en lo que a esos cambios afecta.

Dicho de otra manera: el historiador deberá tener en cuenta el hecho de que todo individuo hunde sus raíces en su propio tiempo y ocupa un lugar en el curso de la historia. Que todo individuo (en el sentido lato definido) viene determinado, en suma, por sus circunstancias (temporales y de todo tipo). Particularmente importante resulta, en este sentido, lo que luego se llamaría «sentido para lo genético, por la verdadera naturaleza de la evolución». Ese «el principio genético» que, según Dilthey[10], debe tener todo historiador.

No se trata sólo de obediencia a unos principios y criterios metodológicos capaces de garantizar una mejor aprehensión de lo histórico: el historiador habrá de tener, en efecto, ciertos «rasgos» subjetivos, ciertas capacidades específicas. Imaginación, por ejemplo. O sensibilidad. O temple emotivo. Y así, cuando Dilthey hable —al filo de su «crítica de la razón histórica»— de ese «sentido para lo individual» que debe distinguir al historiador, apuntará a algo más que a la mera cognición. Apuntará, sencillamente, a su actitud emocional. A su comprensión genética, *genetisches Verständnis.* A su capacidad de alentar el sentimiento del valor específico de todo fenómeno histórico[11].

La actitud del historiador presupondrá, en fin, una muy caracterizada dimensión estética. La relativa al elemento «creador» de su personalidad. De ahí la caracterización de mismo ofrecida por Meinecke —una caracterización que da un vuelco muy particular a la típica noción de «objetividad» historiográfica—. Para Meinecke, en efecto, el historiador es, habrá de ser, *un espejo creador.*

En resumen: el objetivo del historiador será narrar eventos individuales. Deberá renunciar a la búsqueda de leyes genera-

---

[10] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften,* III, 247.
[11] Ibíd., pág. 246.

les (esas leyes que «descuidan», precisamente, lo individual: lo único e irrepetible). Buscará la aprehensión de los elementos «conscienciales» de la acción humana —en cuanto actividad teleológica— y practicará, para ello, la comprensión empática: única que permite asumir los aspectos «vitales», no meramente racionales, del proceso histórico. Y como dijo Dilthey: «la vida no puede ser llevada al foro de la razón».

* * *

Más allá del dominio en el que nos hemos movido hasta aquí, el propio de los historiadores profesionales, se abre un segundo campo semántico del concepto que nos ocupa. Como «historicismo» puede, en efecto, entenderse también —y, de hecho, así se ha entendido— un talante intelectual o forma general de pensamiento caracterizable como antipódica respecto de todo tipo de «pensamiento sistemático». Invocando la variabilidad histórica y la relatividad de todos los conceptos, valores y normas, los afectos a este historicismo vendrían a oponerse a toda sistemática general, intemporalmente válida, en la interpretación científica o filosófica del mundo. *Este* historicismo resultaría pues, asumible más como una *posición filosófica* que como una práctica científica. Una posición de acuerdo con la que la validez de los valores y normas de todo tipo sólo puede ser asumida como algo históricamente dado. Una posición, en fin, caracterizable como *relativismo radical* en el ámbito del conocimiento y la moral: nada más lógico, pues, que su rechazo de cualquier validez objetiva para conceptos como «verdad» o «valor moral»: que su *relativización histórica radical* de los mismos.

Este relativismo —consumado, en ocasiones, en un genuino escepticismo, incluso en un agnosticismo muy característico— determinó, como bien podrá suponerse, el debate filosófico al filo de la Primera Guerra Mundial. En definitiva, la llamada «crisis del historicismo» se tradujo en toda una serie de intentos de superación de este relativismo (de cuño histórico) radical que vino a ser caracterizado enseguida como

determinante de una situación espiritual general de falta de orientación práctica: de inexistencia de una «roca dura» sobre la que basar una acción «racionalmente fundamentada». El camino de la «decadencia de Occidente» habría quedado, en fin, abierto —según esta lectura— entre otros factores precisamente por este relativismo.

En cualquier caso, es obvio que entre estos dos conceptos de «historicismo» —que no son los únicos operantes, como enseguida veremos— existe un estrecho parentesco. Porque de la tesis del carácter de meros *datos históricos* de toda norma o concepto, propia de la primera versión que hemos catalogado, se deduce casi necesariamente la imposibilidad de postular un «punto de partida» conceptual o normativo radicalmente «primero» al que referir críticamente tales normas o conceptos. Lo «conceptual» queda, así, historizado: «En su multiplicidad y variabilidad la facticidad histórica queda, pues, convertida en la base no sólo de todos los conceptos y normas, sino también de la *elaboración conceptual* de las informaciones históricas. Y como queda excluído que pueda aparecer en ellas, convirtiéndolas así en instancias ejemplares, generalidad alguna de tipo suprahistórico —leyes, normas, fines, valores—, resulta que todo intento de sistematización histórica que no aspire a reducirse a mera especulación queda vinculado —y limitado— a la correspondiente base de datos»[12].

Con lo que venimos, en definitiva, a encontrarnos con que este «historicismo» de radio más amplio —y de faz predominantemente filosófico-general— es un resultado del primero, que es, a su vez, una variante *sui generis,* como ya hemos visto, del *positivismo:* fruto, en fin, de su reelaboración a otro nivel. En definitiva, este historicismo canoniza el reduccionismo del primero (como sus homólogos, por lo demás: los diferentes psicologismos, sociologismos, etc., que han ido sucediéndose).

* * *

[12] Schnädelbach, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus,* Friburgo/Múnich, Alber, 1974, pág. 21.

Existe un tercer concepto de «historicismo», particularmente elaborado: el más difundido quizá y, en cualquier caso, el usualmente traído a colación en las correspondientes discusiones histórico-filosóficas. Es, sin duda, el concepto acuñado, entre otros por Ernst Troeltsch con su remisión a una «historización fundamental de todo nuestro pensamiento sobre los hombres, su cultura y sus valores»[13], que, junto con el *naturalismo* —o forma de pensamiento coagulada al filo de unas ciencias de la naturaleza emancipadas al fin de toda hipoteca metafísica y capaces de procurar explicaciones inmanentes del mundo natural por recurso a hipótesis contrastables y a modelos matemáticos— vendrían a caracterizar nuestra época. Serían su horizonte intelectual. Historicismo y naturalismo habrían, en fin, de ser asumidos como «las dos grandes creaciones científicas del mundo moderno»[14].

En realidad, los parentescos prosiguen. Porque cuando ese método de investigación histórica es generalizado y aplicado en sus principios básicos a la imagen total que el hombre se hace del mundo, tenemos un «historicismo» convertido en «visión del mundo» (*Weltanschauung).* Tenemos, si se prefiere, y con ello enlazamos con el segundo concepto de «historicismo» que examinamos, «una dirección del pensamiento filosófico»[15].Una dirección de acuerdo con la cual la naturaleza del mundo se nos aparece como sujeta al flujo y al cambio, a un proceso del que emergen constantemente nuevos individuos, de los que cada uno ocupa una posición única en el tiempo y en el espacio, individuos que surgen y sucumben, sin recurrencia alguna. Un proceso que sólo contiene, en suma, individuos (esto es: desde naciones a valores) de vida más o menos larga, que se desarrollan e interrelacionan. La adopción de semejante *Weltanschauung* lleva, claro es, a convertir en *histórico* todo ente, toda experiencia, todo cuerpo

---

[13] Troeltsch, E., *Der Historismus…,* loc. cit., pág. 102.

[14] Ibíd., pág. 104.

[15] Hoffmeister, J., *Wörterbuch der philosophisschen Begriffe,* Hamburgo, Meiner, 1955, pág. 303.

de conocimientos, el propio ser. *Todo:* lo político, lo económico, lo religioso. Y, desde luego, todo conocimiento y todo pensamiento y toda filosofía. Por lo demás, y como bien dice Meinecke, la *Weltanschauung* historicista es algo más que un principio científico. Es un principio de la vida[16], que asume el mundo mismo como historia.

3. LEOPOLD VON RANKE

La reunión de toda esta serie de principios y conceptos-eje (primariamente metodológicos) en un cuerpo coherente de doctrina fue obra, sin duda, de Leopold von Ranke, cuyas afirmaciones metodológicas y cuyas polémicas con el hegelianismo, le hicieron alcanzar notable fama, incluso más allá de lo que sus merecimientos como historiador (como autor de obras hoy totalmente olvidadas) permitiría —según no pocos— justificar. En cualquier caso, durante décadas Ranke fue considerado como «el» historiador alemán por excelencia. Y gozó de un *status* académico verdaderamente central.

La cruzada metodológica de Ranke se inició con motivo de la publicación de su primer libro *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* en 1824. En el marco de esta obra Ranke polemizaba con la escuela hegeliana, por ejemplo, sobre la licitud de «criticar» a Maquiavelo, ya que, en su opinión, la misión de un historiador no era la de juzgar, sino la de contar las cosas «como realmente sucedieron» («wie es eigentlich gewesen»[17]). Pero otro problema, más importante que éste —tan falaz— de la «neutralidad», le separaba aún de los hegelianos y de cuantos propugnaban algún sistema interpretativo de la historia —o, dicho de otra manera: una teoría de la historia—. Porque tanto Ranke como los

---

[16] Friefrich Meinecke, *Zur Theorie…, loc. cit.,* pág. 341.

[17] Esta famosa frase procede del Prefacio de su *Geschichte der Romanischen und Germanischen Volken.*

juristas de la famosa Escuela Histórica, Savigny y Eichhorn, coincidían con Hegel en creer que historia y filosofía eran una misma cosa, pero, a diferencia de Hegel, creían que el único camino válido del conocimiento pasaba por un estudio histórico concreto, que permitiera aprehender la complejidad e individualidad de los hechos, para elevarse de ellos al conocimiento de verdades más generales. Ranke dirá: «La verdad de la historia es el proceso de la vida, del espíritu. Este proceso que se muestra en el acontecer y sólo él es la verdad de la historiografía»[18].

Meinecke, a quien se puede considerar, sin duda, como el último de los historicistas «clásicos», sostiene que el pensamiento histórico de Ranke puede concretarse en dos aforismos tomados de sus obras. El primero contiene la afirmación de que «todo, tanto lo general como lo individual, es una expresión de la vida espiritual». Así, pues, Ranke, si bien admitía la existencia de unas leyes de desarrollo para la vida individual, no dejaba de ver ésta sujeta, al propio tiempo, a una serie de influencias ocasionales capaces de modificar el curso de su desarrollo de una forma tal que éste viniera a resultar imprevisible.

Ranke no creía, por otra parte —y como buen «historicista»—, en la existencia de un progreso en lo concerniente a los valores espirituales. Admitirlo hubiera implicado a sus ojos considerar las épocas anteriores —al modo «ilustrado»— como simples escalones de ascenso a fases superiores. Su tesis al respecto era otra: «Pero yo afirmo: toda época está en relación inmediata con Dios y su valor no descansa en lo que emana de ella, sino en su propia existencia, en su propio ser ella misma».

Este segundo principio, que completaría el pensamiento de Ranke dándole un valor y un sentido —y volcándole a la aceptación, asimismo, de un sentido por parte de la historia: un sentido cuyo garante último sería, una vez más, Dios— contiene, según Meinecke, tanto una filosofía como una religión, una religión liberadora: «Porque libera y redime tanto de los

---

[18] Leopold von Ranke, *Ergänzungsblätter zur Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung,* 1828, págs. 138 y sigs.

complejos de inferioridad suscitados por la doctrina del progreso, que mediatiza toda historia, cuanto asimismo de lo que late oculto en la doctrina de la decadencia de Occidente»[19].

Al desintegrar la realidad en una multiplicidad de individualidades, le faltaría a la historia un denominador común: podríamos argumentar. No hay cuidado: el problema tiene —como acabamos de sugerir— una solución teológica. Dios es quien lo enlaza todo: quien cuida de dar un sentido a la historia. «En el momento decisivo irrumpe lo que llamamos azar o destino, y que es el lado de Dios»[20].

Durante los años 1932 a 1936 Ranke, expuso sus puntos de vista metodológicos en la *Historisch-politische Zeitschrift,* órgano cultural auspiciado por el gobierno prusiano para que le sirviera de apoyo en su política reformista. Desde la dirección de esta revista, Ranke cumplió con creces la misión encomendada, dedicándose sistemáticamente a atacar a los liberales. Fueter ha pretendido presentarnos a Ranke como «un adversario de las teorías históricas nacionales» por el hecho de que puso el acento en la importancia de las relaciones internacionales[21]. Olvida, en cambio, que Ranke interpretaba las instituciones como producto del desarrollo histórico nacional, lo que le llevó a sostener que «cada país tiene su propia política» y a propugnar que los alemanes construyeran un estado «genuinamente alemán», que correspondiese a su espíritu nacional.

En cuanto a su práctica histórica, difícil resulta considerarla como otra cosa que un mecanismo de acumulación de conocimiento factual literalmente estéril. Y, por lo tanto, como una variante del positivismo: ese positivismo en el que necesariamente incurren —o al que se allegan: lo sepan o no— cuantos pretenden hacer método sin teoría. De hecho, la historiografía rankiana arroja los siguientes rasgos (correspondientes a sus focos de interés): predominio, en la suma de hechos catalogados,

---

[19] Friedrich Meinecke, *Die Entstehung…,* loc. cit., pág. 596. Las dos citas de Ranke corresponden, respectivamente, a las págs. 596 y 592.

[20] Leopold von Ranke, *Ergänzungsblätter…,* pág. 665.

[21] Fueter, *Storia della storiografia moderna,* págs. 607-609.

de los políticos, diplomáticos y militares (leyes, batallas, tratados); privilegiación de un área geográfica determinada); acumulación de datos concretos (fechas, nombres); narración de acontecimientos sin el menor intento *explicativo* de los mismos; culto a la personalidad; desinterés por la fisonomía de los grupos colectivos; obsesión por el estado, un estado que concebido como «fin en sí mismo» pasa a asumir un literal protagonismo histórico. Sin dejar, pues, de interesarse por las formas de la vida humana colectiva, lo hizo siempre desde la perspectiva de los que por él eran las dos absolutos que la rigen: la religión y la política. De ahí que su historia fuera, centralmente, historia del Estado y, complementariamente, de la Iglesia.

Ortega ha llamado muy penetrantemente la atención sobre el carácter de las muestras más representativas de esta labor historiográfica: «Los alemanes nos presentan una y otra vez como prototipo de historiador, como gran historiador ante el Altísimo, a Leopoldo de Ranke. Tiene fama de ser el más rico en "ideas". Léase, pues, a Ranke, que es él sólo una biblioteca. Después de leerlo con atención sopese el lector el botín de ideas claras que un año de lectura le ha dejado. Tendrá el recuerdo de haber atravesado un desierto de vaguedades. Diríase que Ranke entiende por ciencia el arte de no comprometerse intelectualmente. Nada es en él taxativo, claro, inequívoco. / Pero a esta sincera impresión del lector responden los historiadores diciendo: "Esta falta de 'ideas' que se advierte en Ranke no es su defecto, sino su específica virtud. Tener 'ideas' es cosa para los filósofos. El historiador debe huir de ellas. La idea histórica es la certificación de un hecho o la comprensión de su influjo sobre otros hechos. Nada más, nada menos. Por eso, según Ranke, la misión de la historia es «tan sólo decir cómo, efectivamente, han pasado las cosas". / Los historiadores repiten constantemente esta fórmula, como si en ella residiese un poder entre mágico y jurídico que les tranquiliza respecto a sus empedernidos usos y les otorga un fuero bien fundado. Pero la verdad es que esa frase de Ranke, típica de su estilo, no dice nada determinado. Solo cabrá algún sentido si se advierte que fue escrita como declaración de

guerra contra Hegel… Con ella comienza la batalla entre la "escuela histórica" y la "escuela filosófica"»[22].

El «modo de hacer» de Ranke hegemonizó la historiografía alemana durante varias generaciones de estudiosos. Esto es, simplemente, un dato: y como tal hay que aceptarlo (por escaso que sea el interés que hoy despierten los frutos de esa hegemonía). En la estela de la misma habría que situar, por otra parte, la llamada «Escuela Histórica» en economía. Escuela allegada, lógicamente, al «historicismo» por sus contrincantes. Y no sin razón. Para la caracterización de su sustancia metodológica resulta particularmente útil el juicio al respecto de un gran historiador de la economía, J. A. Schumpeter: «El artículo de fe básico y característico del método de la escuela histórica dice que el *organon* de la economía científica ha de consistir principalmente —y primero pensaron que exclusivamente— en los resultados de las monografías históricas y en sus generalizaciones. Por lo que hace a la parte científica de su vocación, el ecomomista debía dominar antes que nada la técnica histórica. Con la ayuda de esta técnica, que era todo el equipo científico que necesitaba, había de zambullirse en el océano de la historia económica para investigar esquemas o procesos concretos con todos sus detalles vivos, de lugar y de tiempo, y aprender a catar su *bouquet.* De ese tipo de investigación ha de desarrollarse paulatinamente la única clase de conocimiento general accesible en ciencias sociales. Tal fue el núcleo original de lo que luego se llamaría método histórico en economía. La actitud y el programa resultantes es lo que los economistas de otras tendencias llamaron historicismo»[23].

Acostumbra a distinguirse entre una Escuela Histórica «antigua» —representada por economistas del tipo de Bruno Hildebrand, Wilhelm Roscher y Karl Knies— y una Escuela Histórica «nueva» —cuyo representante máximo sería Gustav

---

[22] José Ortega y Gasset, «La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología», loc. cit., pág. 18.

[23] J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico,* Barcelona, Ariel, 1971, pág. 885.

von Schmoller—. Esta última es, en cualquier caso, la que nos interesa aquí, básicamente por haber protagonizado, junto con los llamados «economistas teóricos» —con Carl Menger a la cabeza— una de las «disputas metodológicas» más sonadas de la época: la durante mucho tiempo llamada simplemente así: «disputa del método» *(Methodenstreit).*

Pero resumamos esta disputa con palabras otra vez de Schumpeter: «En el momento en que el «historicismo» estaba alcanzando la punta más alta, en 1883, Carl Menger publicó un libro de metodología que trataba ampliamente los problemas fundamentales de procedimiento en las ciencias sociales, pero estaba evidentemente dirigido a reivindicar los derechos del análisis teórico y a poner en su lugar —un lugar concebido como muy secundario— a la escuela de Schmoller. Schmoller reseñó negativamente el libro en su *Jahrbuch* y Menger replicó con un folleto titulado *Los errores del historicismo en la economía política alemana,* el cual rebosaba ira y provocó, naturalmente, rechazo»[24]. En cualquier caso, esta polémica tuvo la virtud de replantear un problema literalmente *clave* y desde entonces recurrente en todas las reflexiones de orden metodológico: el de las relaciones entre lo *teórico* y lo histórico. En este caso, desde luego, a propósito de la economía: una ciencia que en cierto modo estudia procesos históricos y, por tanto, precisa de la investigación histórica. Y que, por otro, necesita desarrollar un instrumental teórico-analítico con el que tratar los materiales que la investigación le procura. Pero este es un problema *general:* de ahí la resonancia de la polémica.

Podríamos, pues, concluir señalando que desde 1833 el análisis económico reaccionó, como acabamos de ver, contra la acumulación de conocimiento factual estéril iniciando una disputa metodológica que llevó a revindicar la primacía de la

---

[24] Ibíd., pág. 892. Para más información sobre este punto, véase V. Magalhães Godinho, *Introdução à história económica,* Lisboa, Livros Horizonte, s.a., 1971, págs. 21-22. Y Kula, W., *Problemas y métodos de la historia económica,* Barcelona, Península, 1974[2].

teoría económica. Consecuencia de todo ello fue la aparición del complejo aparato formal del marginalismo.

El rechazo del historicismo, por otra parte, abriría un foso de desconfianza entre economistas e historiadores. Desconfianza que se consolidaría a causa de la perduración de las tendencias historicistas en la investigación histórica, reducida a mera historia «événementielle» que, en nombre del culto a la objetividad y de la reluctancia a toda teoría perturbadora, proclamaba como finalidad suprema de la ciencia la labor de coser unos hechos a otros hechos, como diría Febvre.

Se deben, sin duda, a *este* historicismo, contrario a todo determinismo y a todo fatalismo, numerosas y muy cuidadas ediciones de documentos y monografías eruditas sobre temas en ocasiones sin exclusiva relevancia, en las que a la vez que se rendía culto fáctico al estado —el estado prusiano—, todo se narraba «como realmente sucedió» (*wie es eigentlich gewesen*).

Pero no sería justo menospreciar, sin más, su valor. Otra cosa es interrogarse por su utilidad fuera de un marco teórico que a la vez que guíe su curso, pueda sopesar e integrar sus resultados en algo más que una mera «crónica». Pero es dudoso que Ranke careciera enteramente de él[25].

---

[25] Cabría sostener, por ejemplo, que Ranke posee una teoría, digámoslo así, sobre los elementos que configuran las formas políticas o estatales a las que dedicó especial atención en su propia labor historiográfica. Estos vendrían a ser más o menos los siguientes: el primero, de orden geográfico —físico-humano— y afectaría, por tanto, a lo que podríamos llamar el espacio histórico. El segundo remite al pueblo y a sus rasgos más relevantes —étnicos, relativos a las costumbres y creencias, etc.—. En tercer lugar destaca la cultura u opinión pública, por la que se expresa y configura a un tiempo la nación. Seguidamente Ranke habla de la constitución o estructura, de la totalidad, de lo que opera como principio ordenador. Y, por último, el núcleo del poder. Muy cargado ya de años Ranke se ocupó, por otra parte, de las épocas de la historia moderna desde la perspectiva de la historia universal y de su propio «universalismo espiritual». Y se ocupó, además, desde una teoría muy elaborada de Europa, por él asumida como una «sociedad de naciones» y una «comunidad de Estados» de raíces cristianas. (Cfr. von Ranke, L., *Sobre las épocas de la historia moderna,* edición preparada por Dalmacio Negro, Madrid, Editora Nacional, 1984). Tras

4. El positivismo

Todo «ismo» es polisémico. No solo el historicismo, desde luego. Nada menos fácil, pues, que definir y caracterizar el positivismo. Como prueba reproduciremos algunas de las definiciones que pueden encontrarse en la bibliografía *ad hoc.* Son positivistas, se dice, quienes consideran que el mundo se puede reducir a las impresiones sensoriales que nos son inmediatamente dadas. O bien se caracteriza como positivista al filósofo que no se preocupa por las raíces últimas de las cosas. O se califica como tal a quien intenta operar en la filosofía con «métodos exactos». O a quien no considera las condiciones sociales y económicas de su propio trabajo intelectual. O a quien prescinde de reflexionar acerca de las consecuencias prácticas de este mismo trabajo. Con un lenguaje más moderno dirán otros, en fin, que es netamente positivista la reducción de todo conocimiento válido a conocimiento científico-positivo en sentido fuerte (es decir, integrado en teorías perfectamente constituidas) y de todo razonamiento válido a razonamiento lógico-deductivo en sentido no menos fuerte.

Precisemos, de todos modos, que aquí vamos a ocuparnos sólo del pensamiento de Comte, de ese positivista *facticista* que fue Comte y de los autores directamente influidos por él. Respecto del mismo —y subrayando el citado facticismo de su orientación general— acaso resulte válida, sin embargo, una definición concreta de positivismo, la de Leszek Kolakowski.

De acuerdo con este autor, «el positivismo es una postura filosófica relativa al saber humano, que, si no resuelve *sensu stricto* los problemas relativos al modo de adquisición del saber —en el sentido psicológico o histórico— constituye, por

ocuparse de los fundamentos del Imperio Romano y de su transformación final, Ranke estudia la «historia moderna» (de Occidente) de acuerdo con la siguiente sucesión: época carolingia y período del Imperio Alemán, época hierocrática (del siglo XI al siglo XIII), siglos XIV y XV, época de la Reforma y de las guerras de religión, época de la formación y coalición de los grandes poderes (siglos XVII y XVIII) y, finalmente, época de la Revolución.

el contrario, un conjunto de reglas y criterios de juicios sobre el conocimiento humano. Trata de los contenidos de nuestros enunciados sobre el mundo, necesariamente inherentes al saber, y formula las normas que permiten establecer una distinción entre el objeto de una cuestión posible y lo que, razonablemente, no se puede presentar como cuestión. El positivismo, es, por tanto, una actitud normativa que rige los modos de empleo de términos tales como «saber», «ciencia», «conocimiento», «información»; en consecuencia, las reglas positivistas distinguen, en cierto modo, las polémicas filosóficas y científicas que merecen ser llevadas a cabo de las que no pueden ser dilucidadas y en las que, por consiguiente, no vale la pena detenerse»[26].

Cuatro reglas fundamentales definirán —siempre según Kolakowski— el positivismo como método: 1) la regla del fenomenalismo (esto es, la afirmación de que no hay diferencia entre «esencia» y «fenómeno»); 2) la regla del nominalismo (una afirmación formulada en términos generales no tiene otros referentes que objetos concretos individuales); 3) la regla que rehúsa llamar conocimiento a los juicios de valor y a las afirmaciones normativas y 4) la creencia en la unidad esencial del método científico.

La ambigüedad de la definición explica que la denominación de «positivismo» se emplee en ocasiones con facilidad acaso excesiva para caracterizar una forma de pensar que rechazaría lo teórico y se reduciría al estudio de lo factual y concreto; una forma de pensar en que, por otra parte, cualquier reflexión teórica sobre la sociedad caería dentro del dominio de una ciencia concreta, la sociología, mientras que la historia quedaría relegada a coleccionar hechos. A decir verdad —y aunque pensamos que la anterior definición resulta matizadamente aplicable al Comte epistemólogo— nada de esto último afecta demasiado al pensamiento histórico de Comte ni a la investigación directamente inspirada por él.

---

[26] Kolakowski, L., *La filosofía positivista,* trad. cast. de G. Ruiz-Ramón, Madrid, Cátedra, 1979, págs. 14-15.

En la raíz misma del pensamiento de Comte encontramos una concepción de la historia que deriva de la corriente más idealista de la Ilustración y que está netamente entroncada con el *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humaine* de Condorcet. Tal concepción está presente y opera ya desde el segundo de los opúsculos de Comte, *Sommaire apreciation de l'ensemble du passé moderne,* publicado en 1820[27].

Uno de los elementos definidores del sistema de Comte, su piedra angular, es la ley de los tres estados, fundada en la consideración histórica de la «marcha progresiva del espíritu humano». De esta consideración cree Comte haber deducido «una gran ley fundamental» del desarrollo intelectual de la humanidad: «Esta ley consiste en que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestro conocimiento, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto; el estado científico positivo». En el primero se buscan las explicaciones en «la acción directa y continua de agentes sobrenaturales, en el metafísico, los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas; sólo el tercer estado es auténticamente científico: el espíritu humano renuncia entonces a «conocer las causas íntimas de los fenómenos» a tratar de averiguar «el origen y destino del universo» para concentrarse en «descubrir, mediante el uso bien combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, esto es, sus relaciones invariables de sucesión y semejanza.

En la construcción misma de la teoría del positivismo comtiano (que entraña tesis genuinamente filosófico-históricas) ha intervenido, pues, una interpretación de la historia no menos compleja ni menos «idealista» que la desarrollada y asumida por Hegel, por ejemplo. Y particularmente «ideologista»,

---

[27] La influencia de Condorcet sobre Comte es generalmente reconocida los estudiosos de uno y otro. P. ej., Pierre Arnaud, *Sociología de Comte,* Barcelona, Península, 1971, págs. 34-35.

desde luego, dados los rasgos específicos de esos estados cuya sucesión pauta el decurso evolutivo de la humanidad[28].

Sólo que, una vez construida, y ahí radica el primer problema, esta nueva ciencia de la sociedad, esta «física social o sociología»[29] que se pretende trascendente y suprahistórica, al historiador le queda escaso margen para proseguir su elaboración teórica propia. El marco general le ha sido dado; todo lo que le incumbe es aplicarlo a la investigación de un terreno concreto, usando de unos métodos que se quieren científicos —o lo que es igual: «que se asemejan a los de las ciencias naturales»—, en busca de regularidades y de leyes (leyes de segundo orden, subordinadas a las enunciadas por Comte), como pretendía hacer Henry Thomas Buck.

El positivismo deja fuera del alcance del historiador el análisis de los mecanismos evolutivos de la sociedad. No es de extrañar, por ello, que su influencia sobre la investigación histórica fuera muy pobre, y que la mayoría de las obras que se produjeron siguiendo sus principios estuviesen dedicadas a estudiar los progresos del espíritu humano: del pensamiento, de la civilización y de la cultura.

Sería injusto, de todos modos, negar cualquier forma de mérito a este tipo de estudios positivistas. En la medida en que optaron por examinar la cultura como un fenómeno social, tipificando cuidadosamente las conexiones orgánicas de la misma con la sociedad que la producía, vinieron a renovar un terreno dominado tradicionalmente por unas concepciones y maneras de hacer que fijaban su atención exclusiva en

---

[28] Las citas de Comte proceden de la primera lección del *Cours de philosophie positive* y pueden encontrarse en la antología de textos de Comte preparada por Angèle Kremer-Marietti: Auguste Comte, *La science sociale,* París, Gallimard, 1972, págs. 124-127.

[29] Sobre la concepción de la historia de Comte, véase Harry Elmer Barnes, «The social and political philosophy of Auguste Compte: positivist utopia and the religion of humanity», en H. E. Barnes, ed., *An introduction to the History of Sociology,* University of Chicago Press, 1961, esp. págs. 92-96: Leszek Kolakowsko, ob. cit., págs. 64.77; Gianni M. Pozzo, *II problema della storia nel positivismo.*

las grandes figuras y venían a considerar la cultura como algo dotado de una lógica *inmanente.*

Sólo que este carácter progresivo del análisis histórico positivista en el terreno de la historia cultural ha conducido a ciertas confusiones. Porque cuando se abandona este estricto terreno, las características «idealistas», en definitiva, y escasamente operativas del método positivista (un método acompañado, una vez más, de poca teoría) se ponen en evidencia. Comte rompió abiertamente con las tendencias revolucionarias de los continuadores de la Ilustración. Es bien conocida su ruptura con Saint-Simon y la orientación política conservadora que hizo suya desde ese momento. Y, además, el propio Comte vino a reconocer —por si aún faltaran evidencias— la influencia que sobre su pensamiento ejerció «la inmortal escuela que surgió a comienzos del siglo XIX bajo la noble presidencia de De Maistre, dignamente completada por De Bonald». Esto es: la influencia sobre su pensamiento de la línea más reaccionaria de la época de la Restauración.

Nada tiene, pues, de extraño que se haya sugerido que en el positivismo hay que cifrar —a la vista de los objetivos de esa «religión de la humanidad» mediante la que Comte buscó *restaurar* el Orden— una de las líneas de la ruptura decimonónica con las tendencias progresivas y revolucionarias engendradas por la Ilustración. Surgido intelectualmente de ella, no admite sus consecuencias extremas, sino que se orienta hacia un reformismo moderado, e incluso busca una alianza y un acuerdo con las que coincide en su rechazo de la Revolución.

El hecho, por otra parte, de que en la segunda mitad del XIX se imbricase en la corriente positivista una poderosa influencia del evolucionismo darwinista, gracias, sobre todo, a Herbert Spencer, que pretendió traducir la ley de la evolución biológica en una ley de todo progreso, aplicable incluso al desarrollo histórico, no introduce grandes cambios en la cosa.

El «socialdarwinismo» de inspiración spenceriana iría a nutrir las corrientes más reaccionarias del pensamiento europeo y sería una de las bases del racismo alemán. Así, pues, junto al conservadurismo profundo que late —soterradamente— en el

positivismo (en este «paleopositivismo» comtiano: hemos dejado fuera de nuestro foco, como ya apuntamos, esa otra línea que iría del empiriocriticismo al neopositivismo lógico, una línea que plantea, sin duda, otras cuestiones y exige un razonamiento crítico-reconstructivo muy distinto), hay que destacar su esterilidad, puesta de manifiesto por la vaciedad de la escuela y por la extrema pobreza de su herencia. La verdad es que si algún interés tiene hoy Comte, éste hay que buscarle en la historia de las ideas (o en la crítica de las ideologías, si se prefiere). Ahí sí que marca un hito: un hito del espíritu europeo. No así, desde luego, en la historia de esa «física social» que él creyó inaugurar antes de cifrar en ella la religión de la humanidad de nuestro (de su) tiempo[30].

5. Historismo e historicismo: Karl R. Popper

En sus influyentes obras *La sociedad abierta y sus enemigos*[31] y *La miseria del historicismo*[32] el filósofo vienés, pronto integrado, como su enemigo íntimo Ludwig Wittgenstein, en el mundo académico anglosajón, Karl R. Popper, complicó notablemente el espectro semántico de la voz «historicismo». Para la corriente metodológica fuertemente dualista dominante en la práctica historiográfica que a lo largo del siglo XIX representaron historicistas «clásicos» como Ranke o Droysen, y algo más tarde Dilthey, defensores del método de la comprensión empática, o alguna variante de ella, como método idóneo para la historia, opuesto al de la «explicación —o subsunción de ca-

---

[30] Para la cuestión de «socialdawinismo» véase: Hansjoachim W. Koch, *Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluss auf das imperialistische Denken,* Múnich: C. H. Beck, 1973.

[31] Popper, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos,* trad. cast. de Eduardo Loedel, Buenos Aires, Paidós, 1957.

[32] Popper, K. R., *La miseria del historicismo,* trad. cast. de Pedro Schwartz, Madrid, Taurus, 1961. (La edición original data de 1944 los dos primeros volúmenes, y de 1945 el tercero. La versión castellana de Pedro Schwartz toma como base la reedición de 1957.)

sos individuales bajo universales nomológicos— propio de las ciencias de la naturaleza, Popper propuso el rótulo de «historismo». Como «historicismo» pasó, contrariamente, a entender aquellas doctrinas, como, en su opinión, muy centralmente el materialismo histórico, que, defendiendo algún tipo de necesidad histórica, pasaban a considerar que el objeto de las ciencias históricas no era otro que la predicción racional de la historia. Algo inaceptable, a sus ojos. Toda vez que, por decirlo con sus propias palabras, «no podemos predecir el curso futuro de la historia humana». Y no podemos hacerlo «por razones estrictamente lógicas»[33]. Lo que «nos obliga a rechazar la posibilidad de una *historia teórica;* es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la *física teórica*»[34].

Con ello Popper cerraba las puertas, como «mera superchería», a toda presunta «teoría del desarrollo histórico» asumible como base para la predicción histórica. Tales predicciones no podrían ser, en efecto, sino «profecías», apoyadas en un rígido determinismo del que la creencia en unas «leyes de la historia» sería una pieza clave, al igual que su subproducto, la «teoría conspiratoria de la sociedad». Todo ello como conclusión, por cierto, de una tesis de orden, digamos, fundamental. La de que «el curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos», aunque a nosotros nos esté vedado predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de tales conocimientos[35].

Es obvio que dado el decisivo paso que en demérito de otros factores más «básicos» concedía Popper al crecimiento de los conocimientos humanos en el proceso socio-histórico y dada nuestra imposibilidad de predecir su crecimiento futuro, la refutación popperiana quedaba reducida a límites más bien estrechos. (Sin que con ello se ponga en cuestión la relevancia del conocimiento científico en el proceso social, sobre todo desde la conversión de la ciencia, a lo largo del siglo xx, en fuerza pro-

---

[33] Popper, K. R., ob. cit., pág. 11.
[34] Ibíd., pág. 12.
[35] Ibíd., pág. 11.

ductiva directa.) El propio Popper pasaba, en cualquier caso, a reconocer que su refutación sólo podía afectar a la posibilidad de predecir sucesos históricos susceptibles de ser influidos «por el aumento de nuestros conocimientos» y no «toda clase de predicción social». Se supone, pues, que la representada por las prognosis de radio corto, del tipo de las propuestas por los científicos sociales no historicistas quedaba fuera.

Y, sin embargo, esta crítica del «historicismo», que lo fue en buena medida del materialismo histórico entendido como una filosofía de la historia más o menos deudora del procesualismo metafísico hegeliano, e incluso como una escatología, pero también de Hegel e incluso de Heráclito y Platón, enemigos de la «sociedad abierta» y padres de la «filosofía oracular», que compartirían, a pesar de cuanto pudiera separarles, y hechas las debidas puntualizaciones, el recurso a la dialéctica y el holismo, ha ejercido gran influencia. Y no sólo en círculos académicos. La definición del «historicismo» como «un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los «ritmos» o los «modelos, de las leyes» o las «tendencias» que yacen bajo la evolución de la historia[36] es, sin duda, poco preciso. O al menos, así lo han considerado importantes historiadores[37]. Pero, en cualquier caso, Popper no ha dudado en convertir dicho historicismo en responsable del «estado poco satisfactorio de las ciencias sociales», cifrando en tal situación la raíz de su decisión de elaborar una filosofía y una metodología de las ciencias sociales propias desde los presupuestos de su «racionalismo crítico».

---

[36] Popper, K. R., ob. cit., pág. 17.

[37] Según el historiador inglés E. H. Carr (*¿Qué es la historia?,* trad. cast. de Joaquín Romero Maura, Barcelona, Seix Barral, 1969, pág. 123) «las obras ampliamente difundidas del profesor Popper han vaciado el término de todo contenido preciso». A lo que añade lo siguiente: «…hay que saber de lo que se habla y Popper hace del «historicismo» el cajón de sastre en el que junta todas las opiniones acerca de la historia que le desagradan, incluyendo por igual algunas que a mí se me antojan adecuadas y otras que, si no me equivoco, no defiende hoy ningún escritor serio».

En lo que hace al estatuto y validez de las teorías científicas el racionalismo crítico no se interesa tanto por los mecanismos de confirmación positiva de las mismas, o por su reducibilidad —tan buscada por el Círculo de Viena en alguna de sus fases— a tal o cuál tipo de «enunciados básicos», cuanto por su contrastación negativa, por su *falsación,* según el principio metodológico, de origen biológico, del ensayo y error. Con ello asume, paralelamente, como va de suyo, que el desarrollo del conocimiento tiene lugar mediante la eliminación de las teorías falsadas, esto es, desconfirmadas por la experiencia, y su consiguiente susitución por otras en el marco de un proceso nunca cerrado, autocorrectivo, guiado por un método de «conjeturas audaces e ingeniosas seguidas por intentos rigurosos de refutarlas», que Popper no duda en asumir como el método de la ciencia. Un método que hace suyo también el empeño de la verdad y de la objetividad con su afirmación de nuestra capacidad de aproximación *tendencial* a la primera y de construcción de objetivaciones, de «mundos». Aunque lo que a esta luz está en juego no sea tanto buscar «verdades» cuanto precaver errores. Para el racionalismo crítico todo nuestro conocimiento es, en fin *falible.*

Las ciencias sociales, entre las que figura la historia, tienen que habérselas, según Popper, con el problema de la explicación y comprensión de los acontecimientos a partir de unas situaciones sociales dadas ante las que reaccionan cuantos de una u otra manera participan en ellas. En el bien entendido, claro es, de que una cosa es tal situación desde un punto de vista objetivo, o lo que es igual, como objeto de la reconstrucción a la que debe proceder el científico social, y otra esa parte de la misma que es la forma como los propios agentes la perciben. Puestas así las cosas, va de suyo que el científico social no operará con leyes generales, sino con un principio clave, que en realidad es más bien un supuesto: el «principio de racionalidad». Un principio a tenor del que debe asumirse que los individuos actúan de acuerdo con la situación y atenidos a ella. Siendo la *lógica* de tal situación, en consecuencia, lo que realmente deberá reconstruir, explicar y comprender el

científico social. Para Popper éste es el programa que, junto con su instrumento principal, la lógica situacional, debe hacer suyo el historiador, cuyas explicaciones históricas pondrán en obra reconstrucciones racionales, en el sentido definido, de las correspondientes situaciones.

Tal metodología entraña, por otra parte, varios supuestos. Por un lado, el *individualismo metodológico,* que Popper tomó de la escuela austríaca de economía —de Carl Menger a F. A. von Hayek—, pero que ha tenido a lo largo del siglo XX representantes tan ilustres como Max Weber o Georg Simmel. El individualismo metodológico, opuesto literal a todo «colectivismo metodológico», va, por de pronto, mucho más allá de la mera metodología: sus verdaderos compromisos son de orden ontoepistémico. No admite otra existencia que la de los individuos. Sólo ellos actúan. Nunca las instituciones. Hablar de «sociedad» o incluso de «historia» como una suerte de macrosujetos dotados de vida propia resulta, por tanto, «extremadamente engañoso». Toda posible explicación de los fenómenos sociales queda, en consecuencia, remitida a una sola «roca dura»: las formas de comportamiento de los individuos, en las que intervienen actitudes, preferencias, relaciones, etc. A conciencia, además, de que las acciones humanas intencionales conllevan consecuencias no intencionadas. Hablar de grupos, naciones, clases o civilizaciones será, por tanto, hablar de meros postulados de las teorías sociales. Fiel a esta posición, Popper es muy crítico con quienes *cosifican,* tomando lo abstracto por concreto y haciéndoles corresponder realidades específicas *sui generis,* estos «conceptos auxiliares».

Es posible que sólo existan, en sentido fuerte, hombres. Los hombres individualmente considerados. Pero los científicos sociales han de habérselas con algo más que particulares. Dándose además el caso de que incluso de cara a la propia acción de éstos su explicación tienen que elaborar teorías, en las que los conceptos teóricos («abstractos», como los llama Popper), juegan un papel central. Y esta operación no conlleva necesariamente su «cosificación». Ni ésta es tan común

como Popper da a entender, a pesar de lo ilustre de su prosapia filosófica[38].

[38] Uno de los discípulos más activos de Popper en las últimas décadas, Hans Albert, ha llamado recientemente la atención sobre algunas críticas nada triviales al «giro dogmático-convencionalista» de la filosofía popperiana de las ciencias sociales, con su abandono creciente de la apelación a hipótesis nomológicas todavía operante en *La crisis del historicismo* y, por tanto, del realismo crítico de su primera época. Paralelamente a este proceso habría sido el del abandono, por su parte, del ideal explicativo en aras de un inequívoco primado de la comprensión. Lo que, ciertamente, situaría a Popper más cerca del «historismo» —e incluso de la hermeneútica— de lo que a primera vista hubiera podido sospecharse. Cfr. Albert, H., «Epistemología y ciencia social. La contribución de Karl Popper» en Perona, Ángeles J. (ed.), *Contrastando a Popper,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pág. 29.

This page intentionally left blank

VI

El proceso de constitución de la historia como ciencia

Debe saberse que la historia es, en realidad, información acerca de la organización social humana que, a su vez, es lo mismo que la civilización mundial. Trata de las condiciones que afectan a la naturaleza de la civilización como, por ejemplo, el salvajismo y la sociabilidad, los sentimientos de grupo y las distintas formas en que un grupo humano alcanza superioridad sobre los otros. Trata de la autoridad real y de las dinastías que resultan y de los diversos rangos que existen entre ellas. También de las distintas clases de ocupaciones lucrativas y de las maneras de ganarse la vida, con las ciencias y los oficios que los seres humanos buscan como parte de sus actividades y esfuerzos, y de todas las restantes instituciones que se originan en la civilización por su propia naturaleza.

Ibn Jaldún

1. KARL MARX

«Marx es el continuador y consumador genial de las tres principales corrientes ideológicas del siglo XIX, que tuvieron por cuna a los tres países más avanzados de la humanidad: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés, unido a las doctrinas revolucionarias francesas en general», dice la famosa fórmula sintetizadora de Lenin[1]. Si nos referimos, más concretamente, a su teoría de la historia, podría matizarse el análisis diciendo que Marx es el continuador del racionalismo ilustrado del siglo XVIII, de la economía política inglesa, del socialismo francés y de la dialéctica hegeliana. No es difícil darse cuenta —y ya lo hemos ido sugiriendo en apartados anteriores— que estas cuatro corrientes tienen un tronco común, fluyen de una misma fuente y que sus aguas se confunden con frecuencia. Llama, por lo demás, la atención que Marx y Engels se entregaran a la elaboración de esta síntesis, enriquecida y elevada a producto enteramente nuevo por lo que ellos aportaron, en momentos en que el mundo académico marchaba por otros derroteros y rechazaba —o ignoraba— la mayor parte de los elementos integrados en ella.

2. LA TEORÍA MARXIANA DE LA HISTORIA

Marx, que heredó y reformuló, sin duda, la tesis dialéctica del carácter productivo de la negatividad, no elaboró nunca una filosofía especulativa teleológicamente orientada de la historia al modo de la agustiniana o de la hegeliana, a las que nuestra tradición cultural debe, por cierto, aunque no sin notables precedentes, tanto el descubrimiento de la *historicidad* como los primeros esfuerzos sistemáticos en el camino de la construcción de una (posible) *inteligibilidad de la historia.* Y la teoría marxiana de la historia —en realidad: una filosofía críti-

[1] V. I. Lenin, «Carlos Marx», en *Obras Escogidas,* Moscú, Progreso, 1970, I, pág. 28.

ca de la misma—, que constituye uno de los ejes del pensamiento marxiano globalmente considerado, apenas fue desarrollada, cuanto menos sistemáticamente, por el autor de *El Capital.* Sus años de madurez estuvieron dedicados, en efecto, a la elaboración *in extenso* de su «crítica de la economía política», a la que fue muy pronto animado por Engels[2]. Y, sin embargo, es en ese espacio teórico donde hay que buscar el silencioso, pero no por ello menos potente, despliegue del materialismo histórico, por mucho que en textos como *La Ideología alemana* de 1846 o el propio *Manifiesto comunista,* redactado por Marx y Engels a solicitud del segundo congreso de la Liga Comunista y publicado en Londres en 1848[3], ofrecieran ya importantes aproximaciones al mismo. E incluso, como en este último documento, una presentación sintética de sus rasgos esenciales y una reconsideración, fiel a ellos, de la historia universal.

Lo cierto es, en cualquier caso, que el texto fundamental al respecto, que parece obligado reproducir, es el famoso Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*[4], tantas veces repetido como mal interpretado:

> El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la que se eleva una superestructura jurídica y

---

2 Engels publicó en los *Anales franco-alemanes* a comienzos de la cuarta década del siglo XIX un «Esbozo de crítica de la economía política» que animó a Marx a estudiar economía, con el conocido resultado inicial de sus *Manuscritos del 44,* que no verían la luz hasta 1932, fecha de su publicación por Landshut y Mayer.

3 Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto comunista,* edición de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

4 Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política,* trad. cast. de J. Merino, Madrid, Alberto Corazón, 1970.

política y a la que corresponden unas formas determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es el que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad, en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar estos trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción. Una formación social no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productoras que pueda contener, y unas relaciones de producción nuevas y superiores no sustituyen jamás a otras antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando más de cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser designados como otras

> tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana[5].

Con laconismo tan intenso como teóricamente cargado Marx expone en este célebre texto las seis grandes hipótesis de lo que durante mucho tiempo se llamó la «interpretación materialista de la historia»:

— la *hipótesis materialista,* de acuerdo con la cual la clave última del proceso de la vida social, política y espiritual en general debe buscarse en el modo de producción de la vida material, lo que, por otra parte, conlleva que no sea la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino su ser social lo que determina su conciencia;
— la *hipótesis de la contradicción,* en un determinado período o fase del desarrollo, de las «fuerzas productivas materiales de la sociedad» con las «relaciones de propiedad dentro de las que se han desenvuelto hasta ese momento». Como tal «contradicción» se han entendido, ciertamente, varias cosas. Por ejemplo, el contraste cada vez más pronunciado entre la socialización de la principal fuerza productiva, el trabajo, crecientemente «social», y las relaciones vigentes de producción, cada vez más «privadas». Pero también se ha entendido como tal «contradicción» el supuesto «freno» que las relaciones de producción vendrían a imponer a un ulterior desarrollo de las fuerzas productivas —como pudo ocurrir, por ejemplo, en las postrimerías del feudalismo—, siendo

[5] Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política,* trad. cast. de J. Merino, Madrid, Alberto Corazón, 1970, págs. 37-38.

este freno uno de los motores del impulso social transformador. Es evidente, por otra parte, que esta hipótesis da lugar a algunas ambigüedades. Porque hay, en efecto, en Marx un énfasis alternativo bien en la acción conscientemente revolucionaria del proletariado industrial en cuanto «clase universal», sustentadora de la especie —dado su papel central en la producción— y portadora del único sistema de valores realmente universalizable, bien en esta misma contradicción como condición estructural de posibilidad del cambio;

— la *hipótesis de la revolución material y social.* En la medida en que en el proceso de desarrollo histórico las fuerzas productivas progresan, cambian, mientras que las relaciones de propiedad existentes tienden a perpetuarse, inmovilizadas por los sectores que se benefician de ellas, se produce un desfase entre unas y otras. Las relaciones fosilizadas se convierten así —y ésta es, sin duda, una de las hipótesis de mayor potencia histórico-analítica de Marx— en un freno al progreso de las fuerzas productivas al progreso de la sociedad, y engendran una era de revolución social, tendente a establecer una nueva estructuración, acorde con las necesidades objetivas de la nueva situación. El cambio que se produce en la base va modificando lentamente la totalidad social. Por otra parte, es en los estratos superiores —en el ámbito sobreestructural de las ideologías— donde los hombres toman consciencia de sus conflictos básicos;

— la *hipótesis de la lucha de clases* como motor de la historia que confiere una particular relevancia al concepto de explotación, de extracción de plusvalía, estructuralmente condicionada. Lo que, por una parte, da sentido al concepto de clase social, y, por otra, ilumina esa interacción de teoría de la historia y teoría de la acción que parece inevitable cuantas veces se recurre a explicaciones por «razones», intereses o motivos, conscientes o no. En este caso, desde luego no primariamente conscientes, toda vez que para Marx los sujetos de la acción social de clase «no lo saben, pero lo hacen»;

— la *hipótesis de la capacidad periodizadora* del concepto de modo de producción, que entronca, en el planteamiento de Marx, con la concepción, algo más antigua, de los estadios[6]. Marx señala cuatro formaciones sociales ligadas a determinados modos de producción: el asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno. Posteriormente se añadirían, a ambos extremos de la serie, los correspondientes el comunismo primitivo y el socialismo.

El propio Marx ofrecería pronto muestras muy precisas de aplicación de estos principios generales. Al hablar, por ejemplo, en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* del enfrentamiento entre legitimistas y orleanistas, representantes para él de la gran propiedad territorial y del capitalismo industrial y financiero emergente, respectivamente, sacaría el siguiente balance: «Lo que, por tanto, separaba a esas fracciones no era eso que se llaman principios; eran sus condiciones materiales de vida, dos tipos distintos de propiedad; era la vieja antítesis entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad del suelo. Que, al mismo tiempo, había viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios, que los mantenían unidos a una u otra dinastía, ¿quién lo niega? Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una sobreestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo particular. La clase entera los crea y plasma, derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se los imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta»[7].

---

[6] La periodización marxiana no procede directamente de Hegel, como a veces se ha sostenido. Su correcta filiación debería buscarse más bien, como quedó ya sugerido, en la secuencia Smith-Robertson-Engels.

[7] Marx, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* trad. cast. de W. Roces, Madrid, Europa-América, 1936, pág. 38.

Poco después, y contra lo que cabría esperar de un «economicista» estricto, no dudaría en advertir, sin embargo, contra el peligro de reducir los móviles de la actuación de la pequeña burguesía y de sus aliados a unos intereses inmediatos y mezquinos: «No vaya nadie a formarse la idea limitada de que la pequeña burguesía quiere imponer por principio un interés egoísta de clase. Ella cree, por el contrario, que las condiciones *especiales* de su emancipación son las condiciones *generales,* fuera de las que no puede salvarse la sociedad moderna y evitarse la lucha de clases. Tampoco debe creerse que los representantes democráticos son todos «tenderos» o gentes que se entusiasman con ellos. Pueden estar a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van aquéllos en cuanto a sistema de vida; el que, por tanto, se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones a que impulsan a aquéllos, prácticamente, el interés material y la situación social. Tal es, en general, la relación que media entre los *representantes políticos* y *literarios* de una clase y la clase por ellos representada»[8].

Las hipótesis transcritas no son, por otra parte, sino indicaciones esquemáticas: indicaciones metodológicas que ni aspiran a presentarse como patrones explicativos ni deben ser elevadas a esa condición. Su ámbito de incidencia específico no debe ser nunca desbordado. Marx fue el primero en desautorizar cualesquiera posibles extrapolaciones de sus análisis históricos *concretos.* Los testimonios podrían multiplicarse. En el tomo primero de *El Capital,* por ejemplo, se ocupa con detalle del problema del paso, en Europa Occidental, del modo de producción feudal del capitalismo. Al centrar su atención en la «acumulación originaria» (o «primitiva»), que es lo que ha hecho posible tan vasta transformación, establece cierto paralelismo entre el proceso de expropiacion de los campesinos ingleses y la transformación de una economía feudal en capitalista[9].

---

[8] Ibíd., pág. 41.

[9] Marx, K., *El Capital,* trad. cast. de V. Roces, México, DF, FCE., I, págs. 610-624.

Pues bien, cuando algunos de sus lectores rusos pensaron en generalizar este análisis al caso ruso, Marx no dudó en explicarles que «el capítulo de mi libro que versa sobre la acumulación originaria se propone señalar simplemente el camino por el que en la Europa Occidental nació el régimen capitalista del seno del régimen económico feudal», pasando seguidamente a criticar a cuantos pretendan «convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran».

Y no contento con esta observación general, recurre al ejemplo de Roma y de la expropiación de los plebeyos, que en lugar de coadyuvar al nacimiento de mecanismos capitalistas de producción trajo consigo un régimen esclavista, sacando la siguiente conclusión:

> He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que, aún presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultantes completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos por separado y comparándolos luego entre sí encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría filosófico-histórica general cuya mayor excelencia fuera, precisamente, la de ser una teoría suprahistórica[10].

* * *

El materialismo histórico —que es, por cierto, perfectamente consciente de su propia historicidad— afirma, pues, la existencia de una relación no epidérmica ni meramente contingente entre los

---

[10] Carta de Marx a la revista rusa «Hojas patrióticas» de fines de 1877, publicada en la edición de *El Capital* citada en la nota anterior, I, págs. 771-712. (Hemos modificado ligeramente la trad. de Roces).

fundamentos económicos de una formación social, entendidos en términos estructurales y no coyunturales, su organización jurídico-política, con las correspondientes instituciones y «aparatos de estado», y sus objetivaciones culturales e ideológicas. Pero con ello lo que ante todo se afirma es el primado de la totalidad social. Y así es como tiene que entenderse la hipótesis de la función directiva que en toda formación social, así como en la evolución histórico-social misma, asume la estructura económica, de la que todas las manifestaciones sociales vendrían a depender concéntricamente y a poder, a la vez, reinfluir sobre ella. La sociedad queda así definida, pues, como un todo orgánico, entre cuyas partes existe una relación dialéctica muy compleja. Queda, además, igualmente subrayada la existencia de una relación inequívoca, pero siempre a concretar, entre las transformaciones económicas y los cambios en los otros círculos de dicha totalidad dinámica. En el bien entendido, claro es, de que esa relación de «determinación» sólo es tal en los procesos de cambio *a largo plazo.*

Por otra parte, la especifidad de esa función directiva de lo económico ocurre a nivel social, no personal ni individual. Marx nunca ha defendido que sea el sometimiento a los factores económicos lo que condiciona al hombre aislado, por mucho que éste tenga que «producir su vida». Son las clases sociales, los grupos humanos amplios, quienes toman consciencia de la necesidad de que se proceda a una transformación, a través de una experiencia cotidiana que les muestra la falta de adecuación de la forma en que está organizada la sociedad para responder a las nuevas exigencias que se le plantean; no es el individuo el que toma conciencia de unos problemas en cuanto afectan a sus intereses, es el grupo social el que reacciona a un problema colectivo e infunde a sus miembros unos talantes y actitudes concretos.

Sobre la toma de conciencia de sus necesidades como clase los hombres erigen un haz de ideas-fuerza (usualmente clasificado con el ambiguo rótulo de «ideología»), que les guiará en su práctica social y política.

Pero el materialismo histórico es algo más que un método. Es también —o quizá sobre todo— una *teoría de la macroevolución social* de la que forman parte esencial tanto una serie de conceptos

como los de trabajo social, modo de producción, fuerzas productivas y relaciones de producción, sucesión de modos de producción en una serie que permite conocer la dirección —no necesariamente orientada en un sentido teleológico— de la evolución histórico-social en la ordenación de su desarrollo lógico, por no citar sino los más relevantes, como unas hipótesis heurísticas de carácter metahistórico. Entre unas y otras existe, sin duda, relaciones muy estrechas. Tan estrechas como para poder sugerir, sin mayor violencia hermeneútica, la posibilidad de subsumir la primera en el cuerpo reticular de las segundas, una vez aceptada, claro es, la trivialidad de que no hay *explicación* científica que pueda prescindir de regularidades, por tendenciales que puedan ser. O sean. Y a conciencia de que en definitiva las «leyes» no son sino hipótesis actualizadas.

Es evidente que el énfasis en el materialismo histórico como teoría de la macroevolución histórico-social ha suscitado en ocasiones la identificación del mismo con el trazado —hegelianizante al fin— de un desarrollo unilineal, necesario, ininterrumpido y ascendente de un macrosujeto hacia lo que en *El Capital* se define como la «verdadera historia», esto es, la que algún día se hará bajo la dirección consciente y racional de hombres libremente asociados. Pero la consciencia del carácter hipotético y heurístico de ese conjunto de principios —o incluso leyes, si se quiere— ha permitido, a su vez, corregir toda acusación de «determinismo» y de teleologismo a Marx. Toda sospecha de hipóstasis suprahistórica, en fin, de lo que a lo sumo podrían ser prognosis basadas en tendencias, incluida la del supuesto «paso» al socialismo. (Paso acerca de cuya necesidad, «lógica» o de cualquier otro tipo que no sea el estrictamente moral, Marx nunca habló en el cuerpo desarrollado de sus escritos mayores.) En el marco de la evolución histórica no hay lugar para profecías. Marx no era, desde luego, «historicista» en el sentido popperiano. El proceso histórico fue —siempre— para Marx un proceso *abierto.* Y no dejó de considerar ni siquiera la posibilidad extrema de que la lucha de clases acabaría un día, tras guerras y siglos de depredación del medio natural, sin supervivientes, esto es, en «el mutuo hundimiento de las clases en lucha».

Lejos de ser herramientas de las que se sirven la Idea o la Razón para su despliegue en una serie de pasos normados, los sujetos de la historia —una historia finalmente «profana», esto es, libre ya de su secular sacralización por el idealismo— no son, en última y definitiva instancia sino «los individuos corporales que existen bajo condiciones sociales mediadas por la relación práctica con la naturaleza»[11]. Consciente de que el factor decisivo en ese proceso abierto que es la historia no es, en última instancia, sino la producción y reproducción de la vida, el propio Marx nunca habló de leyes *de* la historia, sino de leyes *en* la historia, esto es, de regularidades vigentes en unas formaciones sociales dadas y dentro de sus límites, cuyo estudio correspondería a los científicos sociales. Engels formuló muy pregnantemente este *principio de concreción* en una carta que en 1890 escribió a C. Schmidt: «Nuestra concepción de la historia es sobre todo una guía para el estudio y nunca una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo. Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas, del derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas, etc. Aquí necesitamos fuerzas ingentes que nos ayuden»[12].

Pero la cuestión de la legaliformidad social en Marx desbordó con mucho los límites del debate sobre su presunto determinismo y su no menos presunta postulación de unas leyes de la his-

---

[11] Cfr. Mesa, Ciro, *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia de Marx,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, págs. 29 y sigs.

[12] Llevado de la necesidad de refutar tanto los excesos hermeneúticos de unos como las críticas sin fundamento de otros, Engels, el primer y más relevante divulgador del «marxismo», escribió al final de sus días una serie de cartas a corresponsales como Mehring, Starkenberg o el ya citado Schmidt, del mayor interés sobre estas «cuestiones disputadas». Todas estas cartas han sido editadas por Iring Fetscher en: Engels, F., «Briefe über materialistishe Geschichtsinterpretation» en Marx-Engels, *Studienausgabe,* Fráncfort, Fischer, 1966, I, págs. 223-238. Un interesante análisis del problema es el desarrollado por Rodolfo Mondolfo en el cap. XII, «Determinismo económico y materialismo histórico» de su libro *El materialismo histórico de Engels y otros ensayos,* Buenos Aires, Raigal, 1956, págs. 265-330.

toria que por fuerza tendrían que ser suprahistóricas. *El Capital* es, en efecto, una investigación —o una reconstrucción teórica, si se prefiere, dado que Marx se sirva en él y en toda su obra de madurez de un lenguaje que pretende seguir el movimiento del objeto— de los mecanismos legaliformes que rigen el modo capitalista de producción y las relaciones de producción a él correspondientes. «La finalidad de esta obra», llegaría a escribir, «es… descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna»[13]. Marx concebía, de hecho, el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, en un sentido muy preciso sobre el que él mismo arrojó luz suficiente: «Lo que de por sí nos interesa… no es precisamente el grado más o menos alto de desarrollo de las contradicciones sociales que brotan de las leyes naturales de la producción capitalista. Nos interesan más bien estas leyes de por sí (estas leyes en cuanto a tales), estas tendencias que actúan y se imponen con férrea necesidad[14]. Su método «no arranca», pues, *del* hombre en general, sino de «un período social concreto». Y, por otra parte, tampoco considera al hombre responsable de unas relaciones de las que es socialmente criatura.

La expresión «ley natural» no remite a un posible «orden natural» (ni el *ordre naturel* de los iusnaturalistas ni el mundo tal como es concebido por el mecanicismo), sino al hecho, que está en la raíz de la teoría marxiana del fetichismo —según la cual los objetos que producen los mismos hombres se les enfrentan como dotados de un poder propio y ajeno a ellos—, del que los individuos que participan en el proceso económico son ignorantes, dada la *opacidad* de las relaciones sociales dominadas por el modo de producción capitalista, de su *estructura profunda.* Y si los hombres se someten a estas leyes no es de forma consciente o primariamente intencional. Son los «mecanismos», las condiciones de las relaciones de producción las que les someten a ellas, que no en vano se les presentan como «naturales», esto es, pétreas e inamovibles. Al nivel fenoménico el proceso económico se les presenta a los hombres como un proceso

---

[13] Marx, Karl, *El Capital,* loc. cit., pág. XV.
[14] Ibíd., pág. XIV.

objetivo que transcurre más allá de ellos mismos, independientemente de ellos, de acuerdo con una legalidad que creen naturalmente necesaria y que según la posición que ocupan en el proceso de producción se les aparece como el poder impersonal del capital, la fatalidad o esa misteriosa necesidad que hace que las cosas sean como son. «Ley natural» y «ley social» se confunden, pues, aquí como dos caras de una misma moneda. Lo único que varía es la perspectiva desde la que tal ley es contemplada.

Esta situación de opacidad es para Marx, la raíz de las principales ideologías, entendidas, en uno de los posibles significados del término, como formas de «falsa consciencia». También lo es del «reflejo religioso», de la *ilusión* que no pueden menos de hacerse quienes viven una vida que requiere de ilusiones, sin mayores matizaciones. En efecto: «El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres las relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y esté puesto bajo su mando consciente y racional. Mas para ello la sociedad necesitará contar con una base material, o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución»[15]. El trabajo de Marx en *El Capital* se mueve, por último, a dos niveles, interconectados de modo no meramente accidental: el del análisis sistémico del capitalismo y el de su génesis histórica —independientemente de otras dimensiones de la obra, como la crítico-ideológica, la ético-política o la metacientífica—. Dos niveles, el de la teoría económica y el de la historia económica o historia *tout court,* que «funde» de manera «química», como en su día hizo ver, con la debida rotundidad, Joseph A. Schumpeter: «Marx ha hecho algo de importancia fundamental para la metodología económica. Los economistas habían realizado una obra personal en el campo de la historia económica o se habían

[15] Marx, Karl, *El Capital,* loc. cit., pág. 44.

servido de la obra histórica de otros, pero los hechos de la historia económica permanecían confinados en una sección aparte. Entraban en la teoría, si es que entraban en ella, sólo a título de ejemplo o, eventualmente, para confirmar resultados, fundiéndose con la teoría de una manera exclusivamente mecánica. En Marx la fusión es de naturaleza química. Dicho de otro modo, aquí los hechos se introducen en el corazón del razonamiento por el cual brotan los resultados. Marx fue el primer gran economista que entendió y enseñó de una manera sistemática cómo la teoría económica puede transformarse en análisis histórico y el relato histórico en *histoire raisonné*»[16].

Así, pues, analizando el capital en sus articulaciones internas, desarrollando ese aspecto del capital que es, por ejemplo, la propiedad *moderna* de la tierra, Marx ofrece claves decisivas para la comprensión paralela del tránsito histórico de la propiedad *feudal* de la tierra al capitalismo. El tránsito de la sociedad feudal a la sociedad burguesa no es, pues, captado mediante un razonamiento que de algún modo se situara, sobrevolándolas, por encima o más allá de ambas formaciones económicas de la sociedad. Es precisamente el estudio de la trama interna de la más desarrollada lo que le permite comprender el nexo existente entre ambas. El análisis de Marx se abre, pues, a la comprension de la historia general cuando se adentra en el capitalismo moderno, en sus legaliformidades y sus antagonismos internos que por reflejo iluminan —siempre bajo la disciplina del principio de concreción— las formaciones anteriores de la sociedad.

* * *

La difusión del marxismo a fines del siglo xix y durante las primeras décadas del siglo xx resulta inseparable de factores políticos entre los que destacan el extraordinario avance de partido socialdemócrata alemán tan pronto como las circunstancias le llevaron a participar activamente en la vida política parlamenta-

---

[16] Schumpeter J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia,* trad. cast. de José Díaz, Madrid, Aguilar, 1968, págs. 73-74.

ria de su país y, más tarde, la creación de la URSS. La nueva situación fomentó intentos dudosamente fieles a Marx de convertir su legado intelectual en un «sistema» articulado. Pero también alentó la publicación de resúmenes y manuales de «divulgación» destinados a un público amplio y no necesariamente especializado. El primer gran sistematizador del «marxismo» fue, desde luego, con mayor o menor fortuna, Friedrich Engels, cuyo *Anti-Dühring*[17] formó a varias generaciones de marxistas. De entre las muchas «revisiones» del significado del *corpus* marxiano destaca, como es bien sabido, la de Bernstein en una serie de artículos de los que surgió en 1899 su libro *Die Voraussetzungen des Sozialismus*[18]. En realidad, las rectificaciones de Bernstein afectaban sobre todo a la práctica política del partido socialdemócrata, desgarrado por entonces entre una práctica reformista no consciente y un discurso revolucionario impotente. En lo que afecta al materialismo histórico, se limitó a pronunciarse con acento inusualmente polémico a favor de las puntualizaciones «antideterministas» y «antieconomicistas» a que había procedido Engels en su correspondencia. Unas puntualizaciones tan importantes, en su opinión, como para haber convertido el materialismo histórico en una concepción que había dejado de ser «puramente materialista» y «puramente económica»[19].

Kautsky no dudó en responder a Bernstein en los siguientes términos: «La exactitud más o menos absoluta de la concepción materialista de la historia no depende de las cartas y artículos de Marx y de Engels; sólo puede probarse por el estudio de la historia misma. Bernstein puede hablar con desprecio de ese *cómodo término de escolástica;* yo comparto absolutamente la opinión de Lafargue, quien calificó de escolástico el hecho de discutir la exactitud de la concepción materialista de la historia en sí, en

---

17 Engels, F., *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring, Anti-Dühring.* Trad. cast. de Manuel Sacristán. Barcelona, Crítica, 1977 (OME-35).

18 Trad. al cast. con el título de *Socialismo teórico y socialismo práctico,* Buenos Aires, Claridad, 1966.

19 E. Bernstein, *Socialismo teórico y socialismo práctico,* Buenos Aires, Claridad, 1966, pág. 24.

lugar de comprobarla por el estudio de la historia misma. Esta era también la opinión de Marx y de Engels; lo sé por conversaciones privadas con este último, y encuentro la prueba de ello en el hecho, que parecerá extraño a muchos, de que ambos no hablaban sino rara y brevemente de los fundamentos de su teoría y empleaban la mejor parte de su actividad en aplicar esta teoría al estudio de los hechos»[20].

Pero más allá de estas polémicas, el materialismo histórico inspiró en esta época también algunos títulos relevantes, como, sobre todo, el *Ensayo sobre el desarrollo de la concepción monista de la historia* y *El papel del individuo en la historia,* publicados, respectivamente, en 1895 y 1898[21], por Plejanov. En estas obras su autor abundaba en la crítica de las versiones deterministas del materialismo histórico, por él asumido más como una guía para la investigación que como un sistema cerrado. Y poco más. Ni siquiera añadiendo *El desarrollo del capitalismo en Rusia* de Lenin, que sería posteriormente rehabilitado por un grupo de historiadores italianos estudiosos del mercado nacional.

Tras la Revolución de Octubre el materialismo histórico, englobado en la filosofía oficial del nuevo Imperio, el «marxismo-leninismo», aún fue objeto de mayores simplificaciones. El *Ensayo popular de sociología marxista,* publicado por Nicolai I. Bujarin en 1921, llevaría con el tiempo a Gramsci a adentrarse en una profunda reflexión crítica sobre este «viraje». En cualquier caso, obras como *El materialismo histórico* de Konstantinov[22], o incluso *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* de Stalin, donde la lista de los «cinco» modos de producción es presentada como «un esquema único y necesario por el que han de pasar las sociedades humanas», dan testimonio cabal del dogmatismo y

---

[20] Kautsky, K., *El marxismo y su crítico Bernstein.* Hay trad. cast. de Pablo Iglesias y J. A. Meliá de esta obra, publicada en la Editorial Claridad de Buenos Aires con el título de *La doctrina socialista.*

[21] Plejanov, *Obras Escogidas* en 2 vols., Buenos Aires, Claridad, 1966. Sobre Plejanov véase Baron, S. H. *Plekhanov,* Stanford Univ. Press, 1963. (Hay trad, cast., Madrid, Siglo XXI, 1974[2].)

[22] Hay trad. cast. de W. Roces y A. Sánchez Vázquez, México, DF, Grijalbo, 1959.

reduccionismo con el que en algunos casos extremos pueden ser interpretados legados intelectuales por completo ajenos a ellos.

3. La irradiación del materialismo histórico

3.1. *Gramsci*

Hemos visto cómo una historiografía inspirada, por lo menos nominalmente, en el pensamiento marxista se consumió en una fosilización escolástica en el período entre las dos guerras mundiales, y, sin embargo, al mismo tiempo, se estaban gestando unas tentativas renovadoras que darían todo su fruto en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

La primera de estas tentativas de renovación viene vinculada, sin duda, al nombre de Antonio Gramsci[23], el diputado comunista italiano que fue encarcelado en 1925 por el régimen fascista y que vio confirmada su condena en 1928, a instancias de un fiscal que manifestaba: «hemos de impedir que este cerebro funcione durante los próximos veinte años». Pero si el largo encierro aceleró su muerte, que se produciría en 1937, a los cuarenta y seis años de edad, sirvió por el contrario para apartarle de la actividad política cotidiana y obligarle a desempeñar una tarea intelectual sobremanera fecunda, fruto de la cual son los llamados «cuadernos de la cárcel», publicados póstumamente, en 1948 a 1951[24].

[23] Una información biográfica adecuada sobre Gramsci puede encontrarse en Giuseppe Fiori, *Vida de Antonio Gramsci,* Barcelona, Península, 1968 y en John M. Cammet, *Antonio Gramsci and the origins of Italian Communism* Stanford University Press, 1967. También puede resultar útil la monografía de L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe,* t.I, Roma, Riuniti, 1970.

[24] Los *Quaderni del carcere* fueron editados en seis volúmenes a los que se dieron los títulos, enteramente convencionales, de *Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce, Gli intelletuali e l'organizzazione della cultura, Il risorgimento, Note sul Machaivelli, sulla politica e sullo stato moderno, Letteratura e vita nazionales* y *Passato e presente.* En este último volumen

El punto de partida de las reflexiones de Gramsci sobre la teoría marxista de la historia, sistematizada por vez primera en Italia por Labriola, es la lucha contra la esquematización del materialismo histórico iniciado por Plejanov y completada por Bujarin, y contra la tendencia a convertir los principios metodológicos expuestos por Marx y por Engels en meras fórmulas verbales, de fuerte impacto ritual, que no se utilizaban como instrumento analítico para llegar a una explicación, sino que se enunciaban simplemente como si ellas mismas constituyesen una explicación. Pocas cuestiones ocupan tan amplio espacio en los *quaderni* como el rechazo del *economicismo histórico,* de esa variante, del mecanicismo vulgar que recurre, en su explicación de todos los hechos, a causas económicas y sólo a ellas.

Importa para Gramsci, ante todo, distinguir entre las transformaciones económicas que afectan a la estructura profunda de una formación social y, en consecuencia, a los intereses decisivos de las correspondientes clases sociales y las que permanecen en su mera superficie, sin afectar, por tanto, a otros intereses que los de unos grupos muy determinados. Los primeros son «relativamente permanentes»; las segundas, por el contrario, son ocasionales. O, si se prefiere, meramente «coyunturales». Cuando el materialismo histórico habla de la función orientadora del proceso histórico-social que asume la instancia económica, se refiere al primer grupo, a las variaciones propiamente «orgánicas», de trascendental relevancia para la dinámica de las clases sociales. Los conflictos entre los grupos y las razones económicas que puedan estar en su raíz son objeto, en cambio, de la historia política convencional[25]. La tesis marxiana de que es en el *terreno ideológico* donde los hombres toman consciencia de sus conflictos básicos sólo cobra pleno sentido en relación con las primeras.

---

se encuentra un sumario índice de materias del conjunto. En 1975 apareció por fin la esperada edición crítica con ordenación cronológica de los *Quaderni* promovida por el Instituto Gramsci y preparada por Valentino Gerratana, Turín, Einaudi, 1975, 4 vols.

[25] A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno,* Turín, Einaudi, 1966, págs. 41-43.

La mera negación de un determinismo económico a corto plazo no pasaría de ser una fórmula más —aun si de contenido distinto a las que viene a combatir— de no traducirse en un intento de estudio efectivo de los nexos que unen base y sobreestructura, de su funcionamiento y de su articulación. Para Gramsci la «estructura» (o base) no es, en cualquier caso, un simple concepto especulativo, sino una entidad concreta y real que puede estudiarse y analizarse con los métodos científicos. Pero su estudio —se cuida Gramsci de puntualizar siempre— no puede hacerse separadamente del de las sobreestructuras, sino conjuntamente: «La base y las sobreestructuras forman un *bloque histórico,* esto es: el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las sobreestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción»[26].

El análisis de esta relación ha de hacerse —recuerda Gramsci— teniendo en cuenta dos afirmaciones capitales que Marx formula en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política:* 1) la humanidad no se plantea más que aquellas tareas para cuya resolución existen ya, o están apareciendo, las condiciones materiales necesarias; 2) una formación social no muere en tanto no ha desarrollado las fuerzas productivas en la medida en que este desarrollo es posible dentro de su marco, y hasta que no hayan tomado su lugar nuevas y más evolucionadas y ricas relaciones de producción. «Sólo en este terreno resulta posible eliminar todo mecanicismo y todo rastro de *milagro* supersticioso, puede plantearse el problema de la formación de los grupos políticos activos y, en último análisis, incluso el problema de la función de las grandes personalidades en la historia»[27].

Este planteamiento vuelve a ser desarrollado —ganando en profundidad y riqueza analítica —en otra ocasión: «Analizar la proposición «la sociedad no se plantea problemas para cuya solución no existan ya las premisas materiales». De ella depen-

---

[26] A. Gramsci, *Il materialismo storico a la filosofia di Benedetto Croce,* Turín, Einaudi, 1955, pág. 39.

[27] Ibíd., págs. 129-130.

de, en forma inmediata, el problema de la formación de una voluntad colectiva. Analizar en forma crítica el significado de esta proposición; es preciso investigar cómo se forman las voluntades colectivas permanentes, y cómo estas voluntades se proponen fines concretos inmediatos y mediatos, esto es, una línea de acción colectiva (…) Se podría estudiar en concreto la formación de un movimiento histórico colectivo, analizándolo en todas sus fases moleculares, cosa que no suele hacerse habitualmente, porque esto haría muy pesado el análisis. Se toman, en cambio, las corrientes de opinión ya constituidas en torno a un grupo o una personalidad dominante. Es el problema que modernamente se expresa en términos de partidos o coaliciones de partidos afines: cómo se inicia la constitución de un partido, cómo se desarrollan su fuerza organizada y su influencia social, etc. Se trata de un proceso molecular, minucioso, de análisis extremo, capilar, cuya documentación está constituida por una cantidad interminable de libros, de folletos, de artículos de revista y de periódico, de conversaciones y debates orales que se repiten infinidad de veces y que en su enorme conjunto representan este lento trabajo del que nace una voluntad colectiva con cierto grado de homogeneidad, con el grado necesario y suficiente para determinar una acción coordinada y simultánea en el tiempo y en el espacio geográfico donde se verifica el hecho histórico»[28].

Como bien habrá podido verse, estamos aquí muy lejos de los planteamientos lineales que se limitan a un análisis esquemático de unos hechos globales y que hablan de las clases sociales como de conjuntos a los que se supone homogéneos por definición, y a los cuales se atribuyen unas ideologías coherentes, que se dan sin más por hechas. Gramsci tiene, por el contrario, una estricta consciencia de la importancia de los matices (consciencia de particular importancia en el dominio del trabajo intelectual, sea éste del tipo que sea, dado que, en definitiva, en el orden del pensamiento matiz es concepto). Sabe que la evolución de una sociedad no es global ni simultánea.

[28] Gramsci, A., *Note sul Machiavelli…*, págs. 82-83.

«La vida no se desarrolla homogéneamente; se desarrolla por avances parciales, de punta; se desarrolla, por así decirlo, de forma piramidal»[29].

Si el conjunto de las relaciones sociales es contradictorio, lo será también la conciencia de los hombres, y esta contradicción «se manifiesta en la totalidad del cuerpo social, con la existencia de consciencias históricas de grupo (con la existencia de estratificaciones correspondientes a diversas fases del desarrollo histórico de la civilización y con antítesis entre los grupos que corresponden a un mismo nivel histórico), y se manifiesta en los individuos aislados como reflejo de esta disgregación *vertical y horizontal*»[30]. De aquí, por ejemplo, que se plantee el problema de la formación de una consciencia en las clases subalternas o el peculiarísimo de los intelectuales, cuyas relaciones con el mundo de la producción «no son inmediatas, como sucede con los grupos sociales fundamentales, sino *mediatas,* en diverso grado, a través de todo el tejido social, del complejo de las sobreestructuras»[31].

El sentido del matiz y del detalle, la voluntad de investigar cómo se van produciendo molecularmente unas transformaciones que, si tratamos de explicarlas cuando afloran a la superficie (cuando estallan en acontecimientos de amplio alcance), resultan difícilmente explicables, es cultivado por Gramsci con no menor autoexigencia. Si algo subraya es la necesidad de buscar la comprensión de la realidad precisamente en el matiz, y no en la esquematización de unas líneas explicativas generales. La realidad es rica en las combinaciones más extrañas, y es el teórico quien está obligado a buscar la prueba decisiva de su teoría en esta misma extrañeza, a *traducir* a un lenguaje teórico los elementos de la vida histórica, y no, viceversa, la realidad la que ha de presentarse según el esquema abstracto»[32].

---

[29] Gramsci, A., *Passato e presente,* Turín, Einaudi, 1954, pág. 175.
[30] Ibíd., pág. 201.
[31] A. Gramsci, *Gli intelettuali e l'organizzazione della cultura,* Turín, Einaudi, 1955, pág. 9.
[32] Gramsci, A., *Passato e presente,* pág. 59.

Al examinar las aportaciones de Gramsci a la renovación de la teoría marxista de la historia conviene, de todos modos, evitar el error de considerarlas como un sistema completo y estructurado. En un estudio global habría que comenzar por el examen de las transformaciones de la base, que constituyen el terreno específico de trabajo del historiador en sus primeros pasos (los de una historia, a este nivel, «económica»). De ahí habría que pasar al examen de la forma en que estos cambios en la estructura de la producción (y en segundo término, las incidencias coyunturales) afectan a las diversas clases que componen una sociedad determinada (como ha hecho Labrousse, por ejemplo, para el siglo xviii en Francia). Gramsci no se ocupa, claro es, de estas fases de la investigación. Parte, simplemente, del supuesto de que ya no son conocidas (y que sus problemas metodológicos están resueltos) para centrarse en el examen «en profundidad» de una tercera etapa: la que nos muestra cómo unas relaciones de producción determinadas, analizadas en las fases anteriores, contribuyen a configurar unas ideologías y unos programas políticos.

Gramsci comienza para ello examinando los mecanismos por los cuales una clase ejerce un dominio sobre el conjunto del estado y de la sociedad y se asegura el «consenso» de las otras. Un consenso que no se explica por el mero hecho de la posesión, por parte de la clase (o clases) en cuestión, de fuerzas de coerción, dado que descansa, ante todo, en la capacidad desarrollada por la(s) misma(s) de convertir lo que inicialmente era una ideología de grupo (articulada sobre sus propias necesidades de crecimiento) en un conjunto de verdades que se suponen «naturales» y, desde luego, universalmente válidas. Por lo menos dentro de la sociedad concreta en cuyo seno han surgido.

Tal cosa no ha tenido lugar a efectos de un (mero) «engaño» de la clase dominante —como dan a entender algunos vulgarizadores—. Hunde más bien sus raíces en el hecho de que, por lo menos inicialmente, esta ideología de grupo correspondía a las necesidades objetivas de desarrollo de la sociedad en que fue formulada. Cuando el paso del tiempo y el progreso de las fuerzas productivas van, sin embargo, dejando desfasados los

principios en que dicha sociedad se basa (y las relaciones de producción en ella vigentes), la hegemonía se resquebraja, las clases que hasta entonces han sido subalternas cobran consciencia de sus intereses particulares y de las contradicciones existentes entre éstos y los de las clases o grupos sociales que dominan los resortes del estado. Elevan, en fin, a consciencia el hecho de que los principios y las relaciones que hasta ese momento pasaban por universalmente válidos, están dejando de serlo. Y formulan gradualmente unos nuevos principios que han de permitir el avance hacia una nueva etapa de crecimiento, con una nueva situación de hegemonía y unas nuevas relaciones de producción.

Gramsci ha hecho en diversas ocasiones la exposición de este proceso. Una de las más interesantes se encuentra en sus *Apuntes sobre la historia de las clases subalternas*[33]. Otra formulación, más amplia y precisa, se encuentra en el curso de la explicación de las distintas fases de una «relación de fuerzas», al hablarnos de los «momentos» de la formación de una conciencia política colectiva: «El primero y más elemental es el económico-corporativo: un comerciante siente que *ha* de mostrarse solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc., pero el comerciante no se considera aún solidario con el fabricante: o sea, que se siente la unidad homogénea del grupo profesional y el deber de organizarla, pero no se siente aún la unidad con el grupo social más amplio. Un segundo momento es aquel en que se consigue la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero dentro aún del campo meramente económico. Ya en este momento se plantea la cuestión del estado, pero sólo en el terreno de ganar una igualdad político-jurídica con los grupos dominantes, reivindicando el derecho a participar en la legislación y en la administración, o incluso a modificarla y reformarla, pero dentro de los cuadros fundamentales existentes. Un tercer momento es aquel en que se consigue la conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan los lí-

---

[33] A. Gramsci, *Il Risorgimento,* Turín, Einaudi, 1966, págs. 191-193.

mites de la corporación, de un grupo puramente económico, y pueden y deben convertirse en los intereses de los otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, que señala netamente el paso de la base a la esfera de las sobreestructuras complejas; es la fase en la cual las ideologías ya existentes se transforman en "partido", se enfrenta y entran en lucha hasta que una sola de ellas, o por lo menos una sola combinación de ellas, tiende a imponerse y a difundirse por todo el área social, determinando, además de la unidad de los fines económicos y políticos, la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno de las cuales la lucha es candente, no sólo en un plano corporativo, sino en un plano "universal", y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados. El estado es entendido como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión de este mismo grupo; pero este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías "nacionales". El grupo dominante se coordina concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal se entiende como una formación y una superación continua de equilibrios inestables (dentro del ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en que los intereses del grupo dominante se imponen hasta cierto punto, o sea, hasta el punto en que tropiezan con el mezquino interés económico-corporativo».

«En la historia real estos momentos se influyen recíprocamente, en forma horizontal y vertical, esto es: según las actividades económicas sociales (horizontales) y según los territorios (verticales), combinándose y escindiéndose de diversas maneras; cada una de estas combinaciones puede ser representada por su propia expresión organizada, económica y política. No obstante, es necesario tener en cuenta que estas relaciones internas de un estado-nación se confunden con las relaciones internacionales, lo cual crea nuevas combinaciones originales e históricamente concretas. Una ideología nacida en un país

muy desarrollado se difunde en países menos desarrollados, incidiendo en el juego local de las combinaciones»[34].

Gramsci sentó, en cualquier caso, las bases de una renovación de la historia obediente a la matriz teórica del materialismo histórico caracterizada por la exigencia de identificar y definir las clases sociales de modo menos mecanicista e históricamente más preciso, por un interés renovado por los movimientos de protesta popular y por las revoluciones capaz de procurar una imagen más detallada y realista de las motivaciones que impulsaron a los grupos sociales que las protagonizaron y, en fin, por el rechazo de todo determinismo económico a corto plazo, que en ocasiones ha sido practicado, por cierto, por historiadores de otras observancias.

3.2. *La aportación anglosajona*

La aportación del materialismo histórico en cuanto teoría y práctica de la historia a lo largo del siglo XX alcanzó uno de sus puntos culminantes en la séptima década del mismo por obra de la rica historiografía británica de inspiración marxiana de la época. A los nombres de Christopher Hill, Eric J. Hobsbawm, Eduard P. Thompson, Raymond Williams y Geoffrey de Ste. Croix, que por aquellas fechas publicaron sus obras más representativas, habría que añadir, sin duda, el del economista Maurice Dobb, cuyos *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo,* esencialmente históricos, jugaron un importante papel en este proceso de renovación. Como lo jugaron también los debates abiertos por Robert Brenner a raíz y al hilo de la publicación de la gran obra de Inmanuel Wallerstein

---

[34] Gramsci, A., *Note sul Machavelli…,* págs. 45-46 y, en general, todo el análisis de las págs. 44-50. Un ejemplo concreto de aplicación de estas ideas a un análisis determinado, el del origen de las ideas que el proletariado industrial del Norte de Italia tenía del campesino del Sur de la Península, puede verse en A. Gramsci, *La questione meridionale,* Roma, Riuniti, 1966, págs. 135-136.

sobre el sistema capitalista mundial y los ulteriores sobre las aportaciones del propio Brenner[35].

Entre los ámbitos centrales de investigación de este grupo —con el que el marxismo teórico pareció desplazar su centro de gravedad del mundo latino al anglosajón y angloamericano— habría que citar, ante todo, el paso de la Antigüedad al feudalismo, en cuyo estudio destacan las aportaciones pioneras de Perry Anderson[36], la transición del feudalismo al capitalismo, así como las diversas y complejas dinámicas sociopolíticas abiertas por la revolución industrial. Pero la mayor relevancia estratégica dentro de esta constelación, que contó con revistas de tanta relevancia historiográfica como *Past and Present* o la *New Left Review,* corresponde, sin duda, a los libros *Class struggle in the ancient greek world,* de Geoffrey de Ste. Croix, y *The Making of the English Working Class,* de Edward P. Thompson[37], protagonista, por cierto, de una larga y apasionada polémica con el teoreticismo althusseriano y miembro relevante de la Nueva Izquierda inglesa[38].

Ste. Croix amplía, por de pronto, el usual radio analítico del materialismo histórico hasta el mundo clásico, incluyendo en él, pese al título de su ambiciosa y documentada obra, la peripecia imperial romana. Y lo hace reconstruyendo de forma

---

[35] Wallerstein, I., *The modern worl system,* NY, Academic Press, 3 vols., 1974, 1980 y 1989. (Hay trad. cast. con el título de *El moderno sistema mundial!,* Madrid, Siglo XXI, 3 vols., 1979, 1984 y 1999). En cuanto al debate suscitado por Brenner, veáse, p. ej. el nº 5 de la revista *Debats,* publicada por la Institució Alfóns el Magnánim de la Diputación de Valencia, en el que se recoge el texto de Brenner «Estructura agraria de clase y desarrollo económico en la Europa preindustrial.»

[36] Anderson, P., *Passages from Antiquity to Feudalism,* Londres, Verso, 1974. (Hay trad. cast. de Santos Juliá con el título de *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo* en Madrid, Siglo XXI, 1979).

[37] Hay trad. cast. de estas dos obras con los títulos de *Lucha de clases en el mundo griego antiguo* y *La formación de la clase obrera inglesa* en Barcelona, Crítica, 1988 y 1989 respectivamente.

[38] Cfr. Thompson, E. P., *The poverty of theory and other essays,* Londres, Merlin Press, 1978. (Hay trad. cast. parcial de Joaquim Sempere con el título de *Miseria de la teoría,* Barcelona, Crítica, 1981.)

sistemática, al hilo de su trabajo historiográfico concreto, con decidida voluntad teórica, los conceptos y categorías más representativos del legado marxiano. En cualquier caso, los más relevantes para el historiador, como el de clase social, que arrastra el de lucha de clases, inseparable de las relaciones entre las clases y de los métodos tanto de explotación como de resistencia, en un marco inevitablemente dinámico, a ella.

La dedicacion central de Ste. Croix a las estructuras de clase que van sucediéndose a lo largo del decurso evolutivo del mundo antiguo y, por tanto, a los mecanismos de explotación y opresión sobre los que se alzaron las sucesivas formaciones sociales y estatales de la Antigüedad, va, pues, de la mano de la convicción de la necesidad de recurrir a categorías de análisis social «no sólo *precisas…* sino también generales, en el sentido de que sea posible aplicarlas a otras sociedades»[39].

Si algo define, por otra parte, a las clases en su consistencia objetiva son las relaciones sociales de producción en el marco de las que se extrae un excedente de trabajo de los productos directos. Y ello con independencia de la «conciencia de clase», o del sentimiento de unidad colectiva que genere tal explotación, que es algo que depende de factores muy diversos y, en cualquier caso, coyunturales. Razón por la cual para Ste. Croix «asumir la concepción corriente de la lucha de clases, es decir, negarse a considerarla como tal a menos que resulten evidentes una conciencia de clase y un conflicto político activo, como hacen algunos marxistas, es diluirla hasta un punto en que se desvanece en muchas situaciones. Es posible entonces negar, a grandes rasgos, la existencia de la lucha de clases en los Estados Unidos en la actualidad, entre los patronos y los trabajadores emigrados en el Norte de Europa, entre los amos y los esclavos de la Antigüedad, sólo porque en cada uno de estos casos la clase explotada no tiene o no tuvo «conciencia de clase» ni adoptó una acción política colectiva, excepto en contadas ocasiones y de forma muy limitada. Una posición

[39] Ste. Croix, G., *Class struggle…* loc. cit., pág. 35.

semejante, en mi opinión, invalida no sólo el *Manifiesto Comunista,* sino la mayor parte de la obra de Marx»[40].

En la ya antigua polémica sobre el alcance de la esclavitud en el mundo antiguo o lo que es igual, sobre su función dentro de las economías que fueron sucesivamente sustentándolo y su influencia en los conflictos antagónicos entre las clases de los que surgió el cambio histórico, Ste. Croix defiende, frente a quienes minimizan o incluso niegan la centralidad de la esclavitud en Grecia y Roma, subrayando, por ejemplo, el, por otra parte innegable, papel que en ellas jugaron los arrendatarios, artesanos o pequeños propietarios —no esclavos, en cualquier caso—, su condición de *elemento constitutivo* de la sociedad antigua. Y factor decisivo en la evolución a largo plazo del mundo antiguo. Recurriendo, claro es, para fundamentar su tesis a consideraciones teóricas que van más allá del estrecho marco antiguo: «A menudo se olvida que, para Marx, el rasgo verdaderamente distintivo de cada sociedad no reside en la manera como se realiza el volumen principal del trabajo de producción, sino en cómo se asegura la consecución de un excedente del productor inmediato»[41].

Fue, pues, mediante el trabajo de los esclavos como se llevaron a cabo las faenas agrícolas en favor de las clases propietarias y fue la esclavitud la que proporcionó el excedente de trabajo sobre el que se alzaron sus fortunas durante los momentos estelares de Grecia y Roma. En efecto: «La esclavitud incrementó el excedente disponible para la clase propietaria, excedente que no habría podido obtenerse de otra manera, por lo cual se convirtió en una condición previa esencial de los magníficos logros de la civilización clásica»[42]. Logros inseparables, pues, de unas determinadas condiciones económicas y sociales —esto es, históricas— de posibilidad, que llevaron a que fueran «hombres liberados del trabajo» quienes «produjeran prácticamente todo el arte, la literatura, la ciencia y la filosofía griegas y formaran

---

[40] Ste Croix, G., *Class strugle*... loc. cit., pág. 57.
[41] Ibíd., pág. 52.
[42] Ibíd., pág. 40.

buena parte de los ejércitos que obtuvieron notables victorias sobre los invasores persas en Maratón en 490 a.C. y en Platea en 497 a.C. En un sentido real, eran parásitos de otros hombres, en especial de sus esclavos: en su mayoría no se mostraban partidarios de la democracia inventada por los antiguos griegos y que constituye su mayor aportación al progreso político, aunque proporcionaron casi todos sus líderes… lo que conocemos como civilización griega se manifestó ante todo en y a través de ellos»[43]. Aunque tales logros alcanzaran en algunos casos, como no dejó de reconocer en su día el propio Marx, la condición de *modelos de validez cultural transhistórica* más allá de los límites precisos de sus condiciones históricas de posibilidad…

Ejemplo consumado, como la obra del propio Ste. Croix, de «historia desde abajo», *La formación de la clase obrera* de E. P. Thompson representó, en su momento, un inequívoco «giro cultural» dentro de la historiografía marxista, inseparable, por otra parte, del auge contemporáneo de la propia *historia cultural,* representada por historiadores de la cultura popular como Peter Burke, antropólogos como Clifford Geertz o «microhistoriadores» —esto es, narradores de un hecho singular con aspiraciones globalizantes— como Carlo Ginzburg, entre otros. Sin que tal giro, alentado asimismo por otros historiadores de su propia galaxia, como Hobsbawm, Hill o Rodney Hilton, representara en este caso, como bien cabrá suponerse, abandono alguno de la consideración como *objetivas* de las fuerzas sociales o de la supremacía, en el marco de las mismas, de algunas de ellas.

Thompson pasó así a distanciarse de la concepción de la clase como resultado automático de relaciones objetivas cuya determinación esencial tenía que buscarse en la economía, para estudiar las condiciones históricas específicas —entre las que las circunstancias económicas no dejaban de jugar un papel relevante— dentro de las que surgieron las clases trabajadoras. Y, en consecuencia, a analizar la génesis de la conciencia de clase en términos de una construcción creativa de significado por

[43] Ste. Croix, G., *Class struggle…* loc. cit., pág. 115.

parte de seres que vivían en un contexto determinado. De este modo Thompson —más «culturalista» que «estructuralista», sin duda, pero tampoco dispuesto a renunciar a toda posible concepción de la totalidad social— procedió a centrarse en las por él mismo caracterizadas como «mediaciones morales y culturales» y las formas y maneras como las experiencias *materiales,* los condicionamientos y las constricciones son procesados *culturalmente.* Las tradiciones, los sistemas de valores, las ideas y las formas institucionales, asumidos como manifestaciones culturales de las relaciones de producción y de los conflictos de clase pasaban así, al igual que la participación activa de las clases bajas en su resistencia frente a las dominantes y la forma como los individuos se transforman ellos mismos en grupos («clases») conscientes de sus diferencias a través de su experiencia, a constituirse en objeto preferente de estudio para los historiadores. Lo que representaba, sin duda, en el paradigma historiográfico de matriz marxiana, una poderosa introducción de una atención nueva a los factores culturales, religiosos, regionales, étnicos y de género, así como a los modos de comportamiento y los vínculos culturales operantes en los procesos de construcción de identidad social y política. Sea como fuere, lo que estaba, en cierto modo, en juego es una historia social de la vida y de la cultura.

Thompson parece adelantarse así a los historiadores que en las últimas décadas intentan, al igual que los antropólogos sociales, «desvelar las reglas latentes de la vida cotidiana (la "poética" de cada día, en expresión del semiótico ruso Juri Lotman) y mostrar a sus lectores cómo se es padre o hijo, legislador o santo en una determinada cultura», por decirlo con Peter Burke[44]. Lo que inevitablemente nos pone ante la tentativa fusión, ya sugerida, de ambas historias, la social y la cultural —más próxima a la noción de antropología e incluso a la teoría literaria que a la economía— en un «modo de hacer» fiel a la noción de «construcción cultural» a propósito de dimensiones y realida-

---

[44] Burke, P., *Formas de hacer historia,* trad. cast. de J. L. Gil Aristu, Madrid, Alianza, 1993, pág. 25.

des humanas antes consideradas como inmutables, que no deja de constituirse, en alguno de sus registros, en heredero tardío de la intencionalidad última de la «nueva historia» asociada a la Escuela de los *Annales.* Por lo demás, Thompson podría ser integrado, con las debidas precisiones y cautelas, en el —creciente— grupo de los historiadores «socio-culturales».

4. Los territorios del historiador

4.1. *La «Escuela Metódica»*

La institucionalización académica de la historia y, en consecuencia, la aparición de profesionales de la misma —y con ellos, tanto de métodos y teorías, de prácticas y de líneas de investigación como de «escuelas»—, fue más bien tardía en Francia. Al menos si se piensa en términos comparativos con el caso alemán. Si la Ecole d'Hautes Etudes no fue fundada hasta 1866, la fundación de la Academia y de la Universidad de Berlín, donde la investigación histórica alcanzó, como vimos, un momento de esplendor, datan de 1810. Nada tiene, pues, de extraño que la primera escuela histórica francesa realmente organizada e influyente fuera la llamada «Escuela Metódica», cuyo dominio, que duraría décadas, comenzó hasta 1875, cuando la Escuela Histórica alemana tenía ya muchos años tras de sí y había ganado un notable prestigio incluso entre pensadores franceses como Guizot, Tocqueville, Taine, Renan, Michelet o Foustel de Coulanges.

El manifiesto fundacional de la Escuela Metódica fue un artículo de G. Monod sobre el progreso de los estudios históricos en Francia desde el siglo XVI publicado en la *Revue Historique,* fundada por él mismo y por G. Gagniez. La *Revue* se convirtió pronto en el órgano más representativo de la Escuela. El subsiguiente auge de los estudios históricos en Francia debió mucho a la instauración en la década de los ochenta del siglo XIX de la escuela primaria, obligatoria, laica y gratuita por el Gobierno de Ferry como un instrumento de primer orden para fomentar,

mediante el dominio de la lengua y el conocimiento de la historia de la nación, el nacionalismo francés.

La construcción de la noción de «hecho histórico», la apelación a los datos ya fijados en documentos, textos o testimonios fiables[45] y la centralidad conferida al espacio, en este caso, el francés, y el tiempo, en cuanto delimitador de una determinada duración, relativa a los diferentes fenómenos —económicos, políticos, sociales y culturales—, fueron las marcas decisivas del territorio teórico y conceptual de la Escuela Metódica. No hará falta insistir, claro es, en la influencia de Ranke y su designio de historiar los hechos «como realmente ocurrieron» en todos estos planteamientos. Como en el caso de historicismo positivista alemán, las grandes figuras históricas, las guerras, los conflictos nacionales más relevantes y los eventos políticos, asumidos con un innegable eclecticismo, protagonizaron las obras de la Escuela, muy escorada hacia la historia política. Alzada, claro es, sobre el sustrato de la importancia concedida a la propia instancia política. No menos indicativa de esa influencia fue el recurso por los historiadores de la Escuela al «método de simpatía intuitiva» (esto es, de «comprensión empática») y a la apelación a ponerse en el lugar de los grandes actores conscientes del pasado para así «comprenderlos» mejor.

La Escuela Metódica concedió, en cualquier caso, un particular privilegio a la historia nacional. Como ha escrito uno de sus estudiosos, «la coyuntura de esta preocupación fue, sin duda, el impulso nacionalista difundido por el Estado francés a la totalidad del país. Desde el maestro en la escuela primaria hasta el profesional universitario de la historia tenían la misión de fabricar en la mente de cada ciudadano una identidad nacional. El papel de Lavisse y de su manual escolar como voz forjadora de patriotas, la colaboración estrecha de los miembros de la Escuela Histórica en las reformas del Ministerio de Instrucción (Rambaud fue ministro del ramo en el Gobierno

---

[45] Particularmente representativa al respecto resulta la obra de C. V. Langlois y Ch. Seignobos, de 191 *Introducción a los estudios Históricos,* publicada en versión castellana en Madrid, en 1913, por Daniel Jorro, Editor.

Ferry), los contactos gubernamentales de G. Monod, son efectos de esa función patriótica. La estrategia de los historiadores consiste en combinar esta pedagogía con una voluntad de neutralidad objetiva que le sirve de parapeto y justificación. Por eso, junto a las serenas exhortaciones a una investigación liberada de prejuicios coexisten afirmaciones como las de Lavisse, para quien el objetivo del saber histórico es formar futuros y valientes soldados»[46].

Las primeras críticas a la Escuela Metódica, cuyas aportaciones al desarrollo de las técnicas de la educación y de la depuración de la materia documental mediante la crítica textual resultan indiscutibles, vinieron del lado de los sociólogos, encabezados por Durkheim. Henri Berr y la *Revue de Synthese Historique,* fundada en 1900. Y, finalmente, la fundación de los *Annales d'Histoire Sociale,* en 1929, tras veinte años de enconadas polémicas, marcó, con su revolución historiográfica, el declive de la Escuela Metódica.

4.2. *La Escuela de los Annales*

Lo que se ha dado en llamar la «Escuela de los *Annales»,* a la que la historiográfica académica francesa —y, en general, europea— del siglo XX debe en medida nada desdeñable su renovación tras el agotamiento del historicismo positivista, centrado en el cultivo de una erudición meramente factual, y de la historia política a finales del XIX, tuvo un origen polémico que orientó, en cierto modo, su ulterior recorrido. No en vano se ha hablado a propósito de esta Escuela de «nueva historia» e incluso de «revolución historiográfica»[47]. Sus fundadores, Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1866-1944), que gracias a la fundación en 1929

---

[46] Vázquez García, Fco., *Estudios de teoría y metodología del saber histórico,* Universidad de Cádiz, 1989, págs. 80-81. La obra de Lavisse a la que se alude en esta cita es: Lavisse, L. (dir.), *Histoire de France,* París, Ed. Lavisse, 1901-1911, 9 vols.

[47] Cfr. Burke, P., *La revolución historiográfica francesa,* Barcelona, Gedisa, 1999.

de los míticos *Annales d'Histoire economique et social* tuvieron pronto una importante plataforma para la defensa de sus posiciones, se unieron, en efecto, en su juventud a las críticas del historiador belga Henri Pirenne, formuladas en plena polémica con Sombart, contra la debilidad de los elementos sobre los que muchos historiadores de la época levantaban sus construcciones supuestamente teóricas. Lo que se imponía, por el contrario, y tanto Febvre, que se doctoró con una tesis sobre «Felipe II y el Franco Condado», como Bloch tomaron buena nota de ello, era exigir ante todo que toda teorización digna de ese nombre se basara en una erudición adecuada, lo que minaba la difundida creencia en la fijación del «hecho histórico» como objetivo supremo del historiador. Con el consiguiente rechazo del historicismo *évenementiel* y, por tanto, de los meros «coleccionistas de hechos» autoclausurados en los archivos. Las críticas, por otra parte, a la historia puramente política entonces dominante —representada en Francia, por ejemplo, por Charles Seignobos—, con su exclusiva dedicación a las batallas, las maniobras diplomáticas, las discusiones constitucionales, los tratados y las alianzas, no tardarían en llegar. Como tampoco tardó en llegar, con todas estas críticas a las «formas insanas de pensar y hacer historia»[48], un programa nuevo.

El programa de la Escuela sufriría, al igual que sus objetos de investigación, muchas transformaciones —o ampliaciones, si se prefiere— a lo largo de su más de medio siglo de vida y de hegemonía. En cualquier caso, en sus primeras formulaciones la inspiración programática de sus representantes más conocidos obedecía, cuanto menos, a cuatro elementos dinamizadores: la sociología durkheiminana, la interdisciplinariedad —muy defendida ya por Henri Berr y su *Revue de synthese—,* la historia económica de los precios, de los salarios y de la coyuntura, elaborada en sus líneas maestras por Francois Simiand y, por ultimo, la escuela geográfica francesa, particularmente influyente en el período de entreguerras, en tiempos de Vidal de La Blache

---

48 Febvre, L., *Combates por la historia,* Barcelona, Ariel, 1970, pág. 227.

y Demangeon. El materialismo histórico marxiano quedaba en un segundo plano.

El programa de los *Annales* descansaba, por otra parte, sobre el supuesto de una nueva teoría de la historia a cuya luz ésta era una ciencia, con unas leyes propias, entendidas como «esas fórmulas comunes que forman series agrupando hechos hasta entonces separados»[49], lo que tal vez no representa otra cosa que un curioso intento de armonizar la singularidad del objeto de la historia con el afán, no menos propio de ella, de captar lo universal, lo general, lo regular. Y así, si Bloch definió la historia, que «comprende y hace comprender», como «ciencia de los hombres en el tiempo»[50], fórmula sin duda más sutil que la de mera «ciencia del pasado», Febvre lo hizo, avanzando un paso, en los siguientes términos: «La historia es el estudio científicamente elaborado de las diversas actividades y de las diversas creaciones de los hombres en otros tiempos, captadas en su fecha en el marco de sociedades extremadamente variadas y, sin embargo, comparables unas a otras…; actividades y creaciones con las que cubrieron la superficie de la tierra y la sucesión de las edades»[51]. En cualquier caso, y como pronto veremos, este «estudio científicamente elaborado» debía recurrir, para Febvre, a los métodos científicos de otras disciplinas próximas.

¿Qué tipo de historia se propusieron, pues, elaborar los fundadores de los *Annales?* Pues, sencillamente, la indicada por el título mismo de la revista: una historia económica y social[52],

---

[49] Febvre, L., *Combates por la historia,* Barcelona, Ariel, 1970, pág. 33.

[50] Bloch, M., *Introducción a la historia,* México DF, FCE, 1952, pág. 26.

[51] Febvre, L., ob. cit., pág. 40.

[52] Entre 1940 y 1946 la revista pasó a titularse *Annales d'Histoire Sociale.* A partir de 1946 tuvo lugar un nuevo cambio de nombre: *Annales, Economies, Societés, Civilisations.* A partir de los 60, y tras décadas de predominio de los artículos de historia económica y demográfica, pasó a ocupar un lugar importante en sus páginas el análisis de las mentalidades, entendidas unas veces como representaciones colectivas, o representaciones mentales, o incluso ilusiones colectivas, otras como herramientas mentales. También fueron introducidos temas como la historia de los países del Tercer Mundo, la historia no escrita, la historia de lo marginal (herejía, crimen, infancia, sexualidad, muerte, etc.). La historia de las mentalidades

centrada en el estudio de los factores económicos, de las condiciones sociales, de las estadísticas de población y de la dinámica de las clases sociales. De las estructuras. Y, sin embargo, el propio Febvre matizaría notablemente esta caracterización algún tiempo después: «Hablando con propiedad, no hay historia económica y social. Y no únicamente porque la relación entre lo económico y lo social no es un privilegio…, en el sentido de que no hay razón alguna para decir económica y social en vez de política y social, literaria y social, religiosa y social, o incluso filosófica y social. No fueron razones razonadas las que nos habituaron a relacionar de forma natural y sin mayores reflexiones los dos epítetos de económico y social. Fueron razones históricas muy fáciles de determinar. Y, en definitiva, la fórmula que nos ocupa no es más que un residuo o una herencia de las largas discusiones a que dio lugar desde hace un siglo lo que se denomina el problema del materialismo histórico»[53]. Y poco después añadía: «La historia es la ciencia del hombre. No lo olvidemos nunca. Ciencia del perpetuo cambio de las sociedades humanas, de su perpetuo y necesario reajuste a nuevas condiciones

---

fue cultivada primero por Lucien Febvre, y muy pronto por investigadores como Robert Mandrou y Michel Vovelle, especialmente interesado en los procesos de «descristianización» de la sociedad francesa —decadencia de la piedad, abandono del culto, indiferencia creciente en materia religiosa— que precisó notablemente con la ayuda de métodos estadísticos. Francois Furet y Daniel Roche renovaron, por otra parte, en este mismo marco de la llamada «nueva historia», la historia tradicional de las ideas, analizando, por ejemplo, como hizo Furet, los métodos de manipulación de las masas puestos en marcha, en su carrera hacia el poder, por las grandes ideologías del siglo xx. Tras dedicar años a la historia demográfica, Louis Henry y Pierre Goubert introdujeron en una especie de retorno a «lo vivido» y a la intimidad, a la familia, el sexo y la muerte, la *historia de las costumbres* en la revista, empeño en el que destacó especialmente Jean-Louis Flandrin. También cabría hablar, en la última fase de la revista, de un evidente regreso de la historia narrativa, definida por la aspiración a establecer un argumento sostenido, integrado y bien explicado a lo largo del período historiado. Tras la muerte de Febvre en 1956, la dirección de la revista fue asumida por Braudel.

[53] Febvre, L., ob. cit., págs. 38-39.

de existencia material, política, moral, religiosa, intelectual»[54]. Como bien podrá verse, ambos adjetivos, económico y social, fueron pronto devaluados. Si el primero quedó relegado a la categoría de «residuo», el segundo fue sometido a un auténtico vaciamiento semántico. Como el mismo Febvre escribió en sus *Combates,* al fundar Bloch y él los *Annales* eran perfectamente conscientes de que «lo «social» es uno de aquellos adjetivos a los que se han dado tantas significaciones en el transcurso del tiempo que, al final no quieren decir nada. Pero lo recogimos precisamente por eso»[55].

A partir de 1941, y en consonancia, en cierto modo, con el clima filosófico de la época, términos como «hombre» y «lo humano», «vida» y «viviente» pasaron a ocurrir con frecuencia en los textos de la Escuela dedicados a la naturaleza y objetivos de la historia. Febvre llegó incluso a afirmar que la tarea del historiador no es, en lo esencial, otra que la de poner en relación los diferentes aspectos de la vida humana, como parece obligado a la luz del «carácter total» del hombre. Y como impone inexcusablemente el designio de elaborar una «historia viva». Y así, la historia pasaba a ser «ciencia de ese acuerdo que se negocia, de la armonía que, perpetua y espontáneamente se establece en todas las épocas entre las diversas y sincrónicas condiciones de existencia de los hombres: condiciones materiales, condiciones técnicas, condiciones espirituales»[56].

Pero este énfasis en el hombre debe ser relativizado. Cierto es que la tensión entre estructura social y acción humana —o entre libertad y determinismo, si se prefieren términos más clásicos— siempre estuvo presente en la Escuela. Y cierto es también que entre las señas de identidad de los historiadores agrupados en torno a los *Annales* se señaló desde un principio el interés por la historia de las estructuras en el largo plazo, el empleo de métodos cuantitativos e incluso el replantemiento de los límites de la libertad humana, dado el poder conferido

---

54 Febvre, L., ob. cit., págs. 38-39.
55 Ibíd., págs. 55-56.
56 Ibíd., pág. 39.

a las estructuras geográficas o a las tendencias económicas. El paso del tiempo mitigaría el presunto determinismo de los historiadores de la segunda generación, esto es, básicamente, de Braudel o Labrousse, provocando un relativo viraje a lo que ha sido caracterizado como un cierto «voluntarismo». Pero inicialmente, y durante décadas, la tensión entre la atención dedicada a los grandes grupos humanos y la dedicada a los individuos, a los grandes hombres, fue un hecho. Bloch dedicó dos de sus libros más representativos a la sociedad feudal y al campo y los campesinos franceses, ciertamente. Febvre, por su parte, no dudó en subrayar la vocación social de la historia con tono vibrante —«el hombre, no, jamás el hombre: las sociedades organizadas»—. Pero dedicó obras maestras a figuras individuales de particular relevancia. Concretamente a Rabelais, Lutero y Margarita de Navarra.

La tendencia a la interdisciplinareidad fue, por otra parte, y como ya vimos, una constante de la Escuela, siendo la geografía, la economía, la sociología y la antropología las ciencias que más acapararon su atención. Con esta apertura los historiadores de los *Annales* buscaron, sobre todo, una modernización de los métodos concretos de trabajo del historiador, que implicaba, entre otras cosas, una superación de la tradicional fijación en el documento escrito. «La historia», escribió Febvre a propósito de este empeño renovador, «se hace indudablemente con documentos escritos. Pero también puede hacerse, debe hacerse, sin documentos escritos si éstos no existen. Con todo lo que el ingenio del historiador pueda permitirle utilizar para fabricar su miel, a falta de las flores usuales. Por tanto, con palabras. Con signos. Con paisajes y con tejas. Con formas de campo y malas hierbas. Con eclipses de luna y cabestros. Con exámenes periciales de piedras realizados por geólogos y análisis de espadas de metal realizadas por químicos. En una palabra: con todo lo que siendo del hombre depende del hombre, expresa al hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las formas de ser del hombre»[57].

---

[57] Febvre, L., ob. cit., pág. 232.

Y no sólo eso. Porque desde esta nueva perspectiva —que bien cabría caracterizar como «constructivista»— el documento dejaba de ser un dato inerte, mera materia prima, para convertirse en un *producto* elaborado, «resultado», como ha escrito Francisco Vázquez, «de la actividad del historiador sobre una materia inicial, trabajada a partir de un programa previo y sistemático de investigación. Un paisaje del campo, los libros de una parroquia, una serie de relatos orales, un manual de confesores, un acta notarial, son en sí objetos neutros que sólo se convierten en objetos-documentos al integrarse como útiles requeridos por el cuestionario organizado del historiador»[58]. El historiador pasó a convertirse, pues, y ésa es una de las tesis centrales de los *Annales,* en el *constructor* de su relato. Aunque, claro es, con materiales que extrae de la «realidad». Lo que no impediría a Georges Duby, por cierto, subrayar la «inevitable subjetividad del discurso histórico»[59].

* * *

En 1949 vio a luz en Francia la primera edición de una obra llamada a convertirse en uno de los frutos historiográficos mayores de la Escuela de los *Annales* y a ejercer una influencia decisiva: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,* de Fernand Braudel[60]. En realidad Braudel, que se había doctorado en 1945 con una tesis sobre la que construyó esta obra, llevaba investigando el mundo mediterráneo y la política exterior de Felipe II desde 1923 en un empeño de vasto alcance que le llevó a conclusiones que ya no abandonaría. Por ejemplo, la de que los fenómenos a los que el historiador tenía que enfrentarse con ánimo explicativo mostraban, siempre de acuerdo con su propia naturaleza, *duraciones* distintas del tiem-

[58] Vázquez, F., ob. cit., pág. 107.

[59] Duby, Georges, *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardream,* versión castellana de R. Artola, Madrid, Alianza, 1988, pág. 43.

[60] Braudel, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II.* La primera edición en castellano (México, DF, FCE, 2 vols.) data de 1953

po que cada uno de ellos había necesitado para su despliegue. Unos tenían un origen remoto. Otros eran más recientes. Y no faltaban los que, sin merma de su brillantez coyuntural, se revelaban como fugaces.

Coherentemente con ello, y abriendo la época de la llamada historia estructural, los dividió en fenómenos de larga duración —sin duda, los más importantes—, fenómenos de duración media y fenómenos de corta duración, superponiéndolos en tres estratos distintos, operantes, sin merma de su interdependencia, de arriba abajo. En el nivel superior quedaban situados los de corta y media duración, que se apoyaban sobre los de larga duración, pertenecientes al nivel inferior. Por otra parte, la dialéctica espacio/tiempo jugaban un papel central en *El Mediterráneo.* La obra constaba, en sintonía con lo dicho, de tres partes. En la primera su autor se ocupaba del medio ambiente, de la «geohistoria», como denominó Braudel, sin alejarse demasiado de la «geografía histórica» de Vidal de la Blache, un modo especial de considerar, casi «atemporalmente», los problemas de la tierra en relación con el hombre y el tiempo. Una historia en fin, en la que «todo cambio es lento, una historia en constante repetición, de ciclos permanentemente recurrentes» y que exigiría, no sin notable lógica, a su autor dedicar un número insólito de páginas a montañas y llanuras, a costas e islas, al clima, a las vías terrestres y a las rutas marítimas. En la segunda, titulada «Destinos colectivos y movimientos de conjunto», tomaba paulatinamente cuerpo la compleja historia de estructuras económicas, sociales y políticas. De ahí su ordenación en cinco planos distintos: las economías (población, precios y moneda, comercio y transporte); los imperios (estructura política); las civilizaciones (las formas de pensar); las sociedades (burguesías, reacción señorial, miseria y bandidaje) y, por último, las formas de la guerra. La tercera, titulada «Los acontecimientos, la política y los hombres» contenía una exposición política tradicional, aunque articulada de acuerdo con las pautas generales de la obra.

Como el propio Braudel diría algo después en el Collége de France en su lección inaugural del 1 de diciembre de 1950,

frente a la vieja historia *evénementielle* y su ritmo corto, frente a la atención casi exclusiva a las grandes figuras y sus destinos, se imponía ahora abordar exclusivamente, «en ellas mismas y por ellas mismas» y sin perder en modo alguno de vista la existencia en la historia de tiempos distintos, las realidades sociales, entendiendo como tal «todas las formas amplias de la vida colectiva, las economías, las instituciones, las arquitecturas sociales, las civilizaciones, en fin, sobre todo éstas, todas las realidades que los historiadores de ayer no han ignorado, sin duda, pero que, salvo algunos sorprendentes precursores, se han limitado a contemplar como una tela de fondo, dispuesta solamente para explicar, o como si lo que se buscara fuera explicar las acciones de los individuos excepcionales en torno a los que el historiador se detiene con complacencia». Y así, atento a la diferencia de ritmos, Braudel hablará, por ejemplo, del ritmo de la economía, que se mide en ciclos económicos o de negocios, en periodos, por tanto, que pueden durar una decena de años, o un cuarto de siglo, o incluso, de acuerdo con Kondratieff, medio siglo. Como hablará también, en la estela de Labrousse, de coyunturas económicas y coyunturas sociales, que, en su opinión, no deberían «hacernos perder de vista otros actores cuya marcha será difícil de determinar, si es que nos resulta ideterminable a falta de medidas parecidas. Las ciencias, las técnicas, las instituciones políticas, los utillajes mentales, las civilizaciones (por emplear un término tan cómodo), tienen también su ritmo de vida y de crecimiento y la nueva historia coyuntural sólo estará a punto cuando haya completado su orquesta»[61].

Por otra parte, el ritmo de las civilizaciones es mucho más lento que el de esas coyunturas sociales, ideológicas, etc. En efecto: «Creo en la realidad de una historia particularmente lenta de las civilizaciones, en sus profundidades abismáticas, en sus rasgos estructurales y geográficos. Cierto es que las civilizaciones son mortales en sus floraciones más preciosas; cierto es que brillan

---

[61] Recogida con el título de «Positions de l'histoire en 1950» en el volumen Braudel, F., *Escrits sur l'histoire,* París, Flammarion, 1969, págs. 15-38. La cita concreta corresponde a la pág. 23.

y se apagan, para florecer de nuevo bajo otras formas. Pero estas rupturas son más raras y espaciadas de lo que se piensa. Y, ante todo, no lo destruyen todo por igual. Quiero decir que en tal o cual área de civilización, el contenido social puede renovarse dos o tres veces casi por completo sin llegar a tocar ciertos rasgos profundos de estructura que seguirán diferenciándola grandemente de las civilizaciones vecinas». Y hay, además, una historia más lenta que la de las civilizaciones, una historia casi «inmóvil». La historia «de los hombres en sus relaciones con la tierra que los sostiene y los nutre; es un diálogo que no cesa de repetirse, que se repite para durar, que puede cambiar y cambia en la superficie pero que prosigue tenaz, como si estuviera fuera del alcance y del mordisco del tiempo»[62].

Va de suyo que la estructura de *El Mediterráneo* encuentra su justificación última en esta teoría de los ritmos. O, por decirlo con palabras del prólogo a la obra: «Este libro se divide en tres partes, cada una de las cuales es de por sí un intento de explicación. La primera trata de una historia casi inmóvil, la historia del hombre en sus relaciones con el medio que le rodea (…) Por encima… se alza una historia de ritmo lento, la historia estructural de Gaston Roupnel, que nosotros llamaríamos de buena gana, si esta expresión no hubiera hubiese sido desviada de su verdadero sentido, una historia *social,* la historia de los grupos y de las agrupaciones. Cómo este mar de fondo agita el conjunto de la vida mediterránea, es lo que me he esforzado por exponer en la segunda parte de mi libro, estudiando sucesivamente las economías y los Estados, las sociedades y las civilizaciones e intentando, por último, poner de manifiesto… cómo todas esas fuerzas profundas entran en acción en los complejos dominios de la guerra… Finalmente, la tercera parte, la de la historia tradicional o, si queremos, la de la historia cortada, no a la medida del hombre, sino a la medida del individuo, la historia de los acontecimientos de Francois Simiand»[63].

---

[62] Braudel, F., *Escrits sur l'historie, París, Flammarion,* 1969, págs. 48-49.
[63] Braudel, F., *El Mediterráneo…,* loc. cit., tomo I, págs. XVII-XVIII.

En 1967 apareció el primer volumen de la segunda gran obra de Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo*[64], programada en tres volúmenes: *Las estructuras de lo cotidiano, Los juegos del intercambio* y *El tiempo del mundo.* Los dos últimos aparecerían en 1979. En esta nueva obra Braudel volvía a operar con una estructura tripartita, aunque distinta. Los tiempos, en efecto, habían desaparecido y su lugar venía a quedar ocupado por diferentes caracterizaciones de la vida económica. Y así, en la Introducción al primer volumen Braudel comparaba la historia económica con un edificio de tres pisos. En la planta baja quedaba situada la vida, o mejor, la «civilización material», el «plano cero de la historia»: el trabajo y la comida, entendido como usos repetidos, la vivienda, el vestido, las modas, las técnicas, la moneda o, en fin, las ciudades. Una especie de «infraeconomía», pues. Por encima de la vida material se alzaba la vida económica, que no acogía, al menos en un sentido directo, el trabajo ni la comida: «Por vida económica designaremos, en principio, un nivel superior, privilegiado, de la vida cotidiana, de más amplio radio: el cálculo y la atención le reclaman su participación constante. Nacida del intercambio, de los transportes, de las estructuras diferenciadas de mercado, del juego entre países ya industrializados y países primitivos o subdesarrollados, entre ricos y pobres, entre acreedores y prestatarios, entre economías monetarias y premonetarias, es ya en sí misma casi un sistema»[65]. Esta es la economía que se recoge por lo general en las estadísticas y que siempre se benefició de la atención de los historiadores de los *Annales,* incluido Braudel, en cuya gran obra sobre el Mediterráneo las «economías» se reducen a la moneda y los precios, al comercio y el transporte y los protagonistas de las mismas al mercader, que, situado en un primer plano, deja en la penumbra al labrador y al artesano. Pero aún quedaba un tercer piso, el correspondiente al capi-

---

[64] Hay versión castellana de Josefina Gómez Mendoza del primer volumen publicada con el título de *Civilización material y capitalismo,* Barcelona, Labor, 1974.

[65] Braudel, F., ob. cit., pág. 10.

talismo: «Tenemos por lo menos tres planos y tres terrenos: la vida material de todos los días, prolífera, vegetativa, de corto alcance; la vida económica, articulada, reflexiva, y que aparece como un conjunto de reglas, de necesidades casi naturales; por último, el juego capitalista, más sofisticado y que penetra en el terreno de todas las formas de vida, sea económica, sea material, por poco que éstas se presten a sus maniobras». En cualquier caso, lo que en este empeño emergió una vez más es la ambición braudeliana de construir síntesis complejas, en los límites del objeto escogido, de la historia «menor» de la vida cotidiana y de la «gran» historia de las tendencias económicas y sociales más relevantes de la época.

Es evidente que en la obra de Braudel llegan a su plenitud algunos de los rasgos más positivos de la Escuela de los *Annales:* el afán de romper las fronteras entre especialistas, con la apertura, apoyada en la consciencia de que cualquier investigación relativa a los fenómenos humanos es ella misma histórica, a las perspectivas teóricas y los métodos de otras disciplinas; el afán de universalidad, con el consiguiente abandono del aurocentrismo; el rechazo del recurso explicativo a un sólo factor y, en fin, la aguda percepción de la interrelación existente entre los diversos ámbitos y estratos del objeto con el que el historiador opta por confrontarse, sea una época, una sociedad o una «mentalidad», siendo aquélla el motor último del empeño de una (posible) «historia total». Braudel no dejó de subrayar, por cierto, que el primero en construir verdaderos modelos sociales sobre la base de una larga duración histórica fue Marx. Pero no por ello dejó de criticar la presunta petrificación a que el marxismo posterior sometió dichos modelos al conferirles la condición de «leyes», de mecanismos, de explicación previa, casi automática, «aplicable en todos los lugares y en todas las sociedades». Con la consiguiente limitación del «más potente análisis social del siglo pasado»[66].

Pero la grandeza e influencia de un autor se mide también por las críticas que ha recibido. Y a Braudel —y, por extensión,

---

[66] Braudel, F., ob. cit., pág. 11.

a la Escuela de los *Annales*— no les han faltado, ciertamente. Fue acusado, por de pronto, de representar un inequívoco determinismo en orden al que el hombre es percibido como «prisionero» no sólo de su entorno físico, sino también de su estructura mental, de su destino, en una palabra: «El Mediterráneo de Braudel» —ha escrito Elliot[67]— «es un mundo que no responde al control humano». Desde la historia económica se ha señalado lo limitado de sus conocimientos estadísticos. Y, sobre todo, su pobre visión de lo económico, por él reducido a los intercambios y el comercio, en franco olvido de la producción. Aunque tal vez la objeción de mayor peso sea la de Josep Fontana, que apunta a la inexistencia de una teoría global de la sociedad en Braudel para el que, paradójicamente, se imponía recuperar el viejo *dictum* de Sombart según el cual «sin teoría no hay historia». Para Fontana las «rebanadas» de la estructura tripartita de Braudel se colocan una sobre otra con sumo cuidado, «primero siempre la geografía, lo que suele dar lugar a confusas descripciones..., pero no se cosen las unas entre sí. ¿Con qué hilo habría que hacerlo? ¿Con el de la economía? Para Braudel, menos aún que para Febvre, no merece un trato privilegiado. Y, además, difícilmente podría asignarse un papel fundamental a lo que Braudel llama «las economías», y que tiene poco que ver con lo que los economistas entenderían por el singular de ese mismo substantivo»[68].

* * *

La obra de la Escuela de los *Annales,* reflejada en la revista y en los numerosos títulos publicados en su órbita, es de una importancia extraordinaria. La historiografía europea le debe, en efecto, una renovación poderosa del oficio de historiador y la

---

[67] Elliot, J. H., *New York Review of Books,* XX, 7, mayo 1973.

[68] Fontana Lázaro, Josep, «Ascenso y decadencia de la Escuela de los *Annales»,* en AAVV, *Hacia una nueva historia,* loc. cit., págs. 119-120. Se trata de la trad. cast. debida a Luisa Trías Folch, de un trabajo escrito originariamente en catalán y publicado en *Recerques,* 4, Barcelona, 1974.

lista de los nombres asociados a sus tres generaciones centrales —de Bloch y Febvre a Braudel y Labrousse, de Georges Duby a Jacques Le Goff y de Ariès a Le Roy Ladury o Marc Ferro[69]—,

[69] Entre los herederos más heterodoxos y, a la vez, más productivos y debatidos de la época «revisionista» de los *Annales* podría figurar también Michael Foucault, al menos el Foucault que autodefiniéndose como «arqueólogo» y «genealogista» acompañó durante algún tiempo, siempre «desde fuera», a los historiadores y empleó para sus propios fines su terminología. O parte de ella. Cuando en *L' Archeologie du savoir* (París, Galimard, 1969), por ejemplo, elevó a problema central el «cuestionamiento del dato» en cuanto algo dado y no construido, Foucault no dudó, en efecto, en rastrear un cierto «aire de familia» entre la historia del pensamiento, la nueva crítica literaria, la historia de las ciencias tendente a privilegiar, al modo kunhniano, las rupturas y, en suma, la disciplina de las discontinuidades y la «nueva historia», atenta al fluir de lo «evenemencial» por debajo de la compacta superficie de las estructuras. Nada tiene, pues, de extraño que el propio Foucault reconociera en una entrevista concedida a *Le Monde* el 3 de mayo de 1969 su sintonía «en cuanto historiador de las ideas» con lo que Bloch, Fèbvre y Braudel habían enseñado a propósito de «historia a secas».

Por otra parte, la influencia —variable, sin duda, a tenor de las coyunturas— del programa genealógico sobre historiadores como Robert Castel o Jacques Doncelot es bien conocida. El propio Braudel aconsejó «leer y releer» *Histoire de la Folie* (París, Gallimard, 1961), este «texto tan bello», que fue asumido por los historiadores de los *Annales* «como un momento importante en la construcción de la historia de las mentalidades», según recuerda Francisco Vázquez en su *Foucault y los historiadores* (Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1988, pág. 43). *La Naissance de la Clinique* (París, Gallimard, 1963), por su parte, al igual que otros textos foucaultianos afines, fue saludada en el círculo de los *Annales* como invitación en toda regla a abrir a sus miembros el territorio de la historia de la medicina. Y si Paul Veyne fue incluso más lejos en la valoración de Foucault como historiador, desde otros ángulos no dejó de subrayarse, por ejemplo, lo «inadecuado» de la relectura del marxismo y su voluntad revolucionaria como un eco de la *episteme* decimonónica llevada a cabo en *Les Mots et les Choses* (París, Gallimard, 1966). Lo que remite a su llamativa capacidad de interpelar a los historiadores.

Sea como fuere, Foucault se reconoce en alguno de sus registros intelectuales, inseparables a la vez de un proyecto filosófico de fuerte carga epistemológica, como un historiador. Y un historiador que tiene, además, una teoría de la historia que libera, por ejemplo, la periodización historiográfica de los cortes marcados por las revoluciones políticas, que distingue entre clases de acontecimientos, a los que correspondería una temporalidad pro-

es impresionante. Por otra parte, su influencia desbordó con mucho, como ya hemos sugerido, las fronteras francesas, como revela la más somera mirada, entre otras posibles, a los desarrollos de la llamada *social history* anglosajona, representada por historiadores como Peter Burke, L. Stone o E. P. Thompson. Pero es evidente que su época pasó, aunque los ecos de lo que fue uno de los movimientos historiográficos más importantes del siglo XX puedan escucharse aún. Incluso en historiadores que parecen haberse alejado de modo notable de los supuestos básicos de la Escuela en nombre de las aportaciones y los desafíos de otras galaxias conceptuales, entre las que cabría citar el estructuralismo, la epistemología althusseriana, el psicoanálisis e incluso la llamada —con un rótulo que parece haber agotado ya, sin embargo, su recorrido— «posmodernidad»[70].

---

pia, que establece una sutil articulación entre las dos grandes dimensiones —la sincrónica y la diacrónica— y que opera, en fin, más allá de la casualidad lineal, con otras modalidades de relación de la historia. Por ejemplo, la implicación, la exclusión y la transformación. Lo que debe ser, sin duda, situado, como su obra entera, en el ámbito general de los efectos —o respuestas teóricas, si se prefiere— provocados, en la culminación del pasado siglo, por la llamativa explosión de *la diversidad de las prácticas humanas.*

[70] Pierre Vilar, autor de un monumental estudio sobre la Cataluña moderna (*La Catalogne dans l'Espagne moderne,* Paris, SEVPEN, 1962, 3 vols.) puede ser considerado como un puente importante entre la teoría de la sociedad de la escuela socialista francesa y las corrientes metodológicas de los *Annales.* En sus escritos metodológicos —recogidos parcialmente en *Crecimiento y desarrollo,* Barcelona, Ariel, 1974— Vilar elaboró un solido programa para una «historia total», o «integradora», centrado en torno al estudio del crecimiento histórico. De acuerdo con sus propias palabras «el objeto de la ciencia histórica es la *dinámica de las sociedades humanas.* La *materia histórica* la constituyen los *tipos de hechos* que es necesario estudiar para dominar científicamente este objeto. Clasifiquémoslos rápidamente: 1) Los *hechos de masas:* masa de los *hombres* (demografía), masa de los *bienes* (economía), masa de los *pensamientos* y de las *creencias* (fenómenos de «mentalidades», lentos y pesados; fenómenos de «opinión», más fugaces). 2) Los *hechos institucionales,* más superficiales, pero más rígidos, que tienden a fijar las relaciones humanas dentro de los marcos existentes: derecho civil, constituciones políticas, tratados internacionales, etc.; hechos importantes pero no eternos, sometidos al desgaste y al ataque de las contradicciones sociales internas. 3) Los *acontecimientos:* aparición y desaparición de persona-

4.3. *Historia y antropología social: el desafío estructuralista*

Desde comienzos del siglo xx comenzó a extenderse en las ciencias humanas un movimiento de oposición a determinados métodos evolutivos y genéticos, asociados en cierto modo al positivismo, que se reflejó de manera distinta en las diversas disciplinas. En la teoría económica, por ejemplo, el historicismo fue abandonado, viniendo a sustituirlo el análisis del equilibrio de la escuela neoclásica, que hacía posibles unas formulaciones científicas nuevas y una concepción global del sistema. En lingüística tuvo lugar la revolución vinculada inicialmente

---

lidades, de grupos (económicos, políticos), que toman medidas, decisiones, desencadenan acciones, movimientos de opinión, que ocasionan «hechos» precisos: modificaciones de los gobiernos, la diplomacia, cambios pacíficos o violentos, profundos o superficiales. La historia no puede ser un simple *retablo* de las instituciones, ni un simple *relato* de los acontecimientos, pero no puede desinteresarse de estos hechos que vinculan la vida cotidiana de los hombres a la dinámica de las sociedades de las que forman parte». A estos hechos corresponden, para Vilar, unas técnicas. Pero éstas «sólo adquieren sentido dentro del marco de una *teoría global» (Iniciación al vocabulario del análisis histórico,* Barcelona, Crítica, 1980, págs. 43-44). Hay, en cualquier caso, en Vilar una clara voluntad de aportar coherencia a la masa de elementos de historia económica y social con que operó la Escuela de los *Annales.* Es evidente que en este intento ha jugado un papel relevante la influencia de Labrousse. Pero también, en el trasfondo, la teoría global de la sociedad de inspiración marxiana. Todo esto le ha llevado a insistir en la imposibilidad de hallar una explicación social válida desde la limitación al nivel de lo económico, así como en la conveniencia de tomar igualmente en cuenta lo psico-social, las secuelas del pasado y las reacciones del presente. Frente a la fragmentación de la historia en «sectores» de actividad y «cortes» de cronología, el primado, pues, de la totalidad: «Tratar de disociar los «niveles» en el seno del análisis histórico, es una comodidad tal vez necesaria en la técnica de la investigación, pero no puede ser nunca una base de sistematización. De hecho, subrayar una «autonomía» de los diversos niveles de la estructura significa, aceptando la aparente evidencia de los efectos de las instituciones sobre las instituciones o de las ideas sobre las ideas, volver calladamente a los viejos errores del idealismo, criticados por Marx, e incluso a esos «compartimentos estanco» de la historia universitaria, cuya actividad denunció Lucien Febvre a lo largo de toda su vida».

a Saussure y al Círculo de Praga. Una revolución, ciertamente, a partir de la que el lenguaje, todo lenguaje, pasó a ser considerado como un sistema de signos regido por su particular combinatoria y que pudo llegar a alimentar durante algún tiempo la esperanza de que la lingüística y la semiótica estaban destinadas a procurar las claves de una (posible) teoría integrada (futura) de las ciencias humanas y sociales. O de un *programa unitario* propuesto para el conjunto de las ciencias humanas. En el terreno de la crítica literaria, un movimiento semejante explica la aparición del formalismo ruso, del que fue representante notorio Roman Jakobson.

De naturaleza similar es la reacción surgida en la antropología social y que aparece plenamente desarrollada en la obra de Radcliffe-Brown, opuesta al evolucionismo social y el difusionismo —dos formas de interpretación historicista— en aras de su sustitución por un método llamado a buscar la explicación de su objeto no en su génesis, sino en su estructura, en la interdependencia orgánica de las partes como elementos de un gran todo, unas partes que «funcionan» de modo inexorable para mantener la integridad de ese mismo todo[71]. Será este «funcionalismo», inspirado en Durkheim y desarrollado posteriormente por Malinowski, el que inició la renovación de la que en la antropología social francesa llegó, por obra de Claude Lévi-Strauss, a su consumación en una de las formulaciones más influyentes del estructuralismo, un paradigma, por cierto, que popularizó nociones como las de regla, código y estructura, y de cuyo impacto inicial, en un momento de general afán de renovación y cambio, podrían dar buena cuenta las siguientes palabras del Foucault de la

---

[71] En su trabajo «El concepto de función en la ciencia social», Radcliffe-Brown dirá: «El concepto de función, tal como se define aquí, incluye, por tanto, la noción de una *estructura* que consiste en una *serie de relaciones* entre *entidades unificadas,* la *continuidad* de cuya estructura se mantiene por un proceso *vital* compuesto por las *actividades* de las unidades constitutivas». A. R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva,* (Barcelona, Península, 1972) pág. 206.

primera época: «El estructuralismo no es un método nuevo: es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno»[72].

El estructuralismo levi-straussiano es, por de pronto, un método de investigación que, en sintonía con la lingüística saussuriana, no considera tanto los elementos aislados como el conjunto que éstos forman. Y dentro de ese conjunto, que es, obviamente, algo distinto a la mera suma de sus partes —en el sentido en el que suele decirse, por ejemplo, que un bosque es cosa distinta a un conjunto de árboles aisladamente considerados, puesto que engendra unas características nuevas que no podrían encontrarse en éstos—, las relaciones entre los elementos que forman el conjunto importan más que los elementos que lo integran. Tales relaciones son, obviamente, las que ayudan a explicar las características específicas del conjunto. Por otra parte, las relaciones tienen que analizarse en su juego de interacciones, en un momento dado. Lo que está en juego es, por tanto, un análisis sincrónico, que se opone al análisis diacrónico, propio de la historia.

El objeto de este análisis sincrónico es el establecimiento de un modelo; esto es, de un sistema formal de relaciones, reproducibles en el laboratorio, por así decirlo, que permita calcular con exactitud, y de manera científica, las reglas de funcionamiento del sistema. Se estudian, por tanto, sistemas de relaciones estáticos y se buscan las «reglas de transformación» que permiten pasar de un sistema estático a otro distinto, igualmente estático. Habría, por consiguiente, una oposición entre sincronía (estudio del esquema de relaciones del sistema) y diacronía (evolución, proceso o movimiento). Es la oposición que Lévi-Strauss ve entre el antropólogo o el etnólogo, que estudian las sociedades en el espacio, con unos métodos que se quiere precisos y exactos, y el historiador, que estudia las sociedades en el tiempo, con unos métodos empíricos que no le permiten ir mucho más allá de la mera descripción. Pero escuchémosle: «El estructuralismo no es una doctrina filosófica, sino un método. Toma los hechos sociales en la experiencia y los transporta al laboratorio. Allí, se esfuerza en representarlos en forma de

---

[72] Foucault, M., *Les Mots et les Choses,* París, Gallimard, 1966, pág. 221.

modelos, no tomando en consideración los términos, sino las relaciones entre los términos. Trata seguidamente cada sistema de relaciones como un caso particular de otros sistemas, reales o simplemente posibles, y busca su explicación global a nivel de las *reglas de transformación* que permiten pasar de un sistema a otro sistema, tales como pueden captarlas la observación concreta lingüística y etnográfica»[73].

Radcliffe-Brown, que había recurrido pronto al concepto de estructura social en sus estudios sobre los sistemas de parentesco australianos, sostuvo, sin embargo, algo muy distinto. El antropólogo británico afirmó que el estudio de las sociedades primitivas mediante métodos históricos sería, sin duda, muy útil. Pero tal cosa no debería hacernos olvidar que carecemos de la información necesaria para ello. «Para el estudio científico de las sociedades primitivas… nos encontramos desgraciadamente con una falta casi completa de verdaderos datos históricos. No podemos hacer otra cosa que especular sobre los procesos de cambio ocurridos en el pasado, del que no tenemos datos. Los antropólogos especulan sobre los cambios ocurridos antiguamente en las sociedades de los aborígenes australianos o de los habitantes de la Melanesia, para tales conjeturas no son historia y carecen de utilidad para la ciencia»[74]. Pero —podría-

---

[73] Este texto de Lévi-Strauss se cita dentro del artículo del propio autor, «La grande aventure de l'ethnologie», en, *Le Nouvel Observateur,* nº 166, 17-23 enero, 1968, pág. 35.

[74] Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva,* pág. 230. En el prólogo de este mismo volumen, E. E. Evans-Pritchard y Fred Eggan afirman: «La admisibilidad de una explicación histórica depende de la amplitud y precisión del informe histórico. En las sociedades primitivas que estudia la antropología social no existen los informes históricos. No conocemos el desarrollo de las instituciones sociales entre los aborígenes australianos, por ejemplo. Los antropólogos que consideran su estudio como estudio histórico, recurren a la conjetura y la imaginación o inventan explicaciones "pseudohistóricas" o "pseudocausales". Contamos, por ejemplo, con innumerables informes pseudohistóricos, a veces contradictorios, sobre el origen y el desarrollo de las instituciones totémicas de los aborígenes australianos (…) El criterio aquí adoptado es que tales especulaciones no son meramente

mos añadir— falta de información no entraña necesariamente incompatibilidad.

Y si Radcliffe-Brown ha podido suscitar algunas dudas con sus matizaciones, éstas no caben frente a la obra de algunos de sus continuadores, como ocurre con Evans-Pritchard, uno de los más importantes antropólogos contemporáneos. Desde 1950 Evans-Pritchard no ha dejado de recordar a sus colegas que la antropología social se halla mucho más cerca de la historia científica que de las ciencias naturales, citándoles el ejemplo de uno de los inspiradores del funcionalismo, Franz Boas, que afirmaba que para comprender un fenómeno complejo «no sólo hemos de saber qué es, sino cómo ha llegado a ser»[75], o se remontaba hasta Comte para mostrar que es necesario disponer de leyes diacrónicas para poder validar las sincrónicas. En 1950 —reconoce el propio Evans-Pritchard— su defensa de los métodos históricos encontraba mucha hostilidad y crítica en los medios de la antropología europea y americana, cada vez más alejada de la dimensión histórica y crecientemente carente de una crítica adecuada de los materiales usados. Es posible que la reacción funcionalista fuese necesaria para liberar la antropología social de las lacras de un evolucionismo trivial; pero llega un momento en que, si no quiere condenarse a limitar su campo de trabajo a los pueblos más atrasados, el antropólogo precisa del auxilio de la historia. Se ha llegado incluso a sugerir que la dedicación del antropólogo a los «pueblos sin historia» no es sino un epifenómeno del colonialismo, un intento de valorar lo tribal contra lo nacional. Las conclusiones de este trabajo de Evans-Pritchard tiene una frase de Maitland que afirma que la antropología ha de escoger entre ser historia o no ser nada[76]. La actitud de Evans-Pritchard está lejos

---

inútiles, sino algo mucho peor. Esto no implica en modo alguno la exclusión de la explicación histórica, sino todo lo contrario», pág. 11.

[75] Franz Boas no desdeñaba recurrir a la historia siempre que lo creía conveniente. Véase, por ejemplo, uno de sus libros más lúcidos, *The mind of primitive man,* y se verá el recurso a la historia para explicar problemas como el de las relaciones entre raza, lenguaje y cultura, etc.

[76] E. E. Evans-Pritchard, *Anthropology and history,* Manchester, Manchester University Press, 1961 y «Social anthropology: Past and Present», en: *Man,* 1950 (198).

de constituir una excepción en la antropología contemporánea. Al contrario. En un volumen colectivo publicado hace años por la Asociación de Antropólogos Sociales británica, que llevaba precisamente el título de *Historia y antropología social*[77], el editor del volumen defendía la necesidad de allegar un enfoque histórico a una renovada visión del funcionalismo, de un modo tal que el discurso sobre las instituciones como elementos de conservación de un *statu quo* y de la identidad de unas determinadas estructuras dejara paso a otro sobre los intereses y la posición real de la gente en distintos papeles y posiciones[78]. Más interesante aún resulta el hecho de que los trabajos reunidos en el volumen tuvieran un enfoque netamente histórico: «La penetración de los fulani en Nupe y Toruba en el siglo XIX», «Estructura tribal y política nacional en Albania, 1910-1950», «La historia de una historia: la sucesión real en Buganda», etc. Algo bien alejado, pues, del aura intemporal de la antropología estructural lévi-straussiana. Lo que permite, sin duda, asignarle, dada la juventud de sus autores en el momento de su publicación, cierto valor indicativo de las nuevas tendencias que en relación con la historia se abren paso en la antropología social.

El propio Lévi-Strauss se ha defendido, de todos modos, del reproche de «ignorar la historia»[79]. Es más, ha llegado incluso a afirmar que la conoce mejor que los «marxistas» o «neomarxistas» que le hacen ese reproche, cuando en realidad son ellos los que la ignoran, toda vez que ponen «en lugar de la historia real y concreta grandes leyes de desarrollo» que sólo existen en su pensamiento[80]. Él, por el contrario, la respetaría e incluso disfrutaría con ella gracias a la sensación que le procura «de que ninguna construcción de la mente puede sustituir la forma imprevisible en que realmente han pasado las cosas»[81].

---

77 I. M. Lewis, ed., *History and social anthropology,* Londres, Tavistock, 1970.

78 I. M. Lewis en la introducción a *History and social anthropology,* págs. XXIV-XXV.

79 Lévi-Strauss, C. y Eribon, D., *De cerca y de lejos,* Madrid, Alianza, 1990, pág. 172.

80 Ibíd.

81 Ibíd.

Frente a los marxistas —presuntos «historicistas» al modo popperiano— habría, pues, que inclinarse ante «la contingencia irreductible de la historia». Una historia que sólo puede serlo de acontecimientos, de acontecimientos que en su contingencia sólo pueden oficiar de «dato irreductible». Hay, pues, en el desvío lévi-straussiano respecto de la historia algo más que esa «nostalgia» de las sociedades capaces de «abolir el tiempo», de vivir en un tiempo sin tiempo, como la de los bororos, de la que él mismo se declaró preso en conversación con Catherine Clément[82]. Hay toda una concepción de la historia, a cuya luz ésta debe atender sólo a los acontecimientos, interrelacionándolos y captando, a lo sumo, *retrospectivamente,* la lógica de su encadenamiento. Lejos, pues, de cualquier posible aspiración a avanzar prognosis a partir de unas hipótesis nomológicas formuladas siempre en unos determinados marcos teóricos. Contrariamente, la historia de que nos habla Lévi-Strauss, ajena a toda búsqueda de regularidades —que juzga imposibles o «imaginarias»—, es, a pesar de su juvenil elogio, a propósito precisamente de Marx, del primado de la teoría, decididamente preteórica. O, si se prefiere, *historicista-positivista.* Su objeto es lo particular. Lo discontinuo.

* * *

Al fundar la antropología sobre una ciencia-piloto, la lingüística, hasta el punto, por ejemplo, de acentuar la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales y situar en el núcleo duro de esta estructura inconsciente las leyes del lenguaje, Lévi-Strauss rompió, ciertamente, con la filiación naturalista y biologista de la antropología francesa anterior. Y se situó, por tanto, lejos de toda posible búsqueda, vehiculada por un determinismo abiertamente biológico, de unos «fundamentos naturales» del hombre. Por otra parte, al hacer tal dejó clara su pretensión científica: la (nueva) antropología era —insistiría una y otra vez— una cien-

[82] Clément, C., *Claude Lévi-Strauss,* París, PUF, 2002.

cia rigurosa, capaz de integrar, al modo de una suerte de ciencia social general, tanto lo físico como lo cultural.

Fiel al antipsicologismo de abolengo comtiano y al holismo, Lévi-Strauss hizo igualmente suya muy pronto la búsqueda de «modelos teóricos» cuya capacidad «abarcadora» les permitiera explicar fenómenos que a primera vista no parecían encajar fácilmente con los usuales esquemas analíticos. Lo que no quedaba muy lejos, ciertamente, de su interés —decididamente *sintactista*— por los *invariantes* capaces de explicar lo que de *inmutable* aparece en la diversidad misma de las sociedades. Desde el primado, siempre, de los códigos, de su modo de organización y de su función diferencial. De las estructuras, en fin. Y, sobre todo, de los *signos,* entendidos como operadores de la reorganización del conjunto. Optaba así, como tantas veces se ha señalado, por el sistema frente al viejo sujeto intencional, consciente y protagonista, como es bien sabido. Nada más lógico: si Saussure representaba para Lévi-Strauss la «gran revolución copernicana» en el ámbito de los estudios del hombre es precisamente por «haber enseñado que la lengua no es tanto propiedad del hombre como éste es propiedad de la lengua»[83], lo que para él no viene a significar sino que «la lengua es un objeto que tiene sus leyes, que el hombre mismo ignora, pero que determina rigurosamente su modo de comunicación con los demás y, por tanto, su manera de pensar». Un mismo espíritu late, en cualquier caso, en el corazón de esta tesis y en el reconocimiento de que «el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo»[84]. Al igual que los fonemas, por ejemplo, los términos del parentesco, que como ellos son elementos de significado, sólo adquirirían éste, coherentemente con lo dicho, a condicion de integrarse en sistemas. No siendo *constantes,* claro es, los elementos: sólo las relaciones. Y no siendo, a su vez, el sentido otra cosa que *reducible.*

Es dudoso, sin embargo, que con ello la antropología estructural haya llegado, a pesar del énfasis lévi-straussiano en la mate-

---

[83] Lévi-Strauss, C., *Elogio de la antropología,* trad. cast. de Carlo Rafael Giordano, México, DF, Ediciones Pasado y Presente, 1977, pág. 88.

[84] Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje,* trad. cast. de Fco. González Aramburo, México, DF, FCE, 1964, pág. 357.

matización y de su visión del antropólogo como «un ingeniero que concibe y construye una máquina por medio de una serie de operaciones racionales»[85], a un nivel de «cientificidad» —o de rigor relacional, si se prefiere— parejo al de las ciencias exactas, que es lo que hubiera podido legitimarla en su pretensión —explícita— de dar y retirar patentes de cientificidad a las demás disciplinas humanas. Porque ¿hay realmente en la obra de Lévi-Strauss algo que se parezca a un modelo «reproducible en el laboratorio» del tipo de aquéllos a los que él mismo apela en su definición de estructuralismo?[86] ¿Corresponde realmente a la antropología cultural, que forma parte, según Lévi-Strauss, de las ciencias semiológicas, la tarea de permitir al resto de las ciencias humanas y sociales el acceso a la «generalidad»? Y en caso de respuesta, ¿qué generalidad sería ésta? ¿La universalidad de las *reglas*

[85] Lévi-Strauss, *Elogio…,* loc. cit. pág. 17.

[86] Parece difícil evitar la impresión de que los dibujos escasamente asimilables a «modelos» que Lévi-Strauss ofrece, por ejemplo, en *El pensamiento salvaje,* quedan muy por debajo de su interesante replanteamiento positivo de la naturaleza y condición del «salvaje» y de sus formas de pensar, de sus explicaciones de algunos hechos simples, aunque llamativos, propios de sociedades en su origen presuntamente sencillas e incluso, o sobre todo, de su interesante teoría sobre los mitos y ritos como mecanismos de preservación, aunque en forma residual, de modos de observación y reflexión adaptados, en su momento, a un determinado tipo de descubrimiento. Y basten como ejemplos el dibujo triangular con el que vendrían a quedar explicados los ritos de control, los ritos históricos y los de duelo de las tribus austrialianas de la península del cabo de York o el intento, algo más complejo, aunque tal vez no más afortunado, de representar formalmente la estructura social y las reglas de matrimonio propias del sistema aranda. Se trata, en realidad, de esquemas cerrados, no exentos quizá de valor descriptivo, que no permiten deducir de ellos nada que no hubiera sido explícitamente incluído en los mismos al construirlos. Por lo demás, una clave nemotécnica, un esquema visualizador de unas relaciones más o menos simples o un dibujo no son, como quedó sugerido, un «modelo». Lo que no ha impedido, por supuesto, una fuerte presencia de conceptos lévi-straussianos en la obra de algunos representantes de la última promoción de la Escuela de los *Annales,* como es el caso en el análisis de los sistemas de parentesco de la Edad Media debidos a Georges Duby, que es, tal vez, el historiador de la última fase de los *Annales* más próximo a los esquemas, modos y maneras de los antropólogos.

y sus esquemas combinatorios? Tal vez hunda aquí, por cierto, su condición última de plausibilidad la conocida autocaracterización de Lévi-Strauss como «un kantiano sin sujeto trascendental». Pero nada de ello sutura los viejos interrogantes…

* * *

Hay en Lévi-Strauss, por último, una filosofía especulativa de la historia explícitamente opuesta a las grandes sociodiceas modernas, que coexiste, por cierto, con la poderosa impronta filosófica de su empeño básico. Que es nada más y nada menos que el de «establecer una especie de denominador común de todo pensamiento y de toda reflexión», como corresponde a su visión última de la antropología como «una teoría del conocimiento y del concepto».

Pero en lo que hace a su filosofía de la historia, nada mejor que sus propias palabras: «… me resulta terriblemente difícil situarme en el esquema prehistoria-historia porque mi marxismo, a diferencia del de Marx, es un marxismo pesimista. En la medida que me dejo llevar por la especulación sobre el movimiento total de la humanidad —lo que generalmente dudo de hacer— lo veo actuar en sentido opuesto al del esquema marxista. En esencia, cuando Marx habla de las «sociedades primitivas», que no corresponden en absoluto a lo que hoy consideramos como tales, (dado que la etnografía entonces apenas comenzaba a existir), toma como primera fase en el desarrollo de la humanidad aquélla en que la sociedad está totalmente regida por los propios determinismos internos (relaciones de parentesco, de consanguineidad), y la distingue de la fase sucesiva, en la cual, con la aparición de las clases, se hacen determinantes las relaciones de producción y de intercambio, y ve en este paso un progreso. Yo, en cambio, veo evolucionar a la humanidad no en el sentido de una liberación, sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural»[87].

[87] Lévi-Strauss, Elogio..., loc. cit., págs. 77-78.

Epílogo

Como no ha dejado de sugerirse desde muy diversos ángulos, la pérdida de todo centro unificante, o la conciencia, si se prefiere, de la imposibilidad de unir lo real en torno a un principio central, podría ser uno de los rasgos centrales de nuestro tiempo. Un rasgo ambiguo, de consecuencias presentes, además, en todos los ámbitos, incluido el de la historia, que vive desde hace algunos años un impresionante proceso de fragmentación. O de «desmigajamiento», como ha escrito François Dosse. «Nos hemos desplazado», en efecto, y por decirlo ahora con Peter Burke, «del ideal de la Voz de la Historia a la heteroglosia, definida como un conjunto de voces diversas y opuestas[1]». La globalización, por otra parte, ha acabado con las viejas historias nacionales, alentando a la vez, en paradoja sólo aparente, el cultivo ¿nostálgico? de múltiples memorias particulares. Y, desde luego, rompiendo con el inveterado eurocentrismo de la historia tradicional. Por otra parte, el ideal de un saber *total,* inseparable tanto del viejo proyecto de una historia genuinamente universal como del de una historia así adjetivada —en el contexto, por ejemplo, de los *Annales* en su fase clásica—, ha dejado paso al objetivo, mucho más modesto, de un saber parcelario y concreto coagulado en disciplinas o ámbitos disciplinarios diferentes. Nada tiene, pues, de extraño que la

[1] P. Burke (ed.), ob. cit., pág. 18.

ayer hegemónica «historia económica y social» haya vivido su particular crisis, primero, y seguidamente su fragmentación en disciplinas como la demografía histórica, la historia del trabajo, la historia urbana o la historia rural. La propia historia social y cultural, por su parte, ha distribuido su herencia entre «nuevos» historiadores de la cultura e historiadores «socioculturales», por un lado, y, por otro, por las nuevas modalidades de historia que han ido emergiendo con espectacular vigor: la historia de la vida cotidiana, la ecohistoria, la «historia de los vencidos», la historia de los «pueblos sin historia», la historia «desde abajo», la historia de las mujeres e incluso una «historia cultural» centrada en el estudio de las manifestaciones culturales y fuertemente vinculada a la historia del arte, a la historia intelectual o a los estudios literarios. Por no aludir ya a la microhistoria, a la psicohistoria o a la «cliometría».

Se diría, pues, que la (vieja) «nueva historia» ha venido finalmente a mutar en inagotable matriz de muchas «nuevas historias». Entre ellas se incluye a veces también la «historia conceptual» *(Begriffsgeschichte)* vinculada a Reinhardt Koselleck. Pero la irradiación de este empeño intelectual desborda, en realidad, y con mucho, los límites de la historiografía e incluso de la filosofía de la historia concebida como una rama específica de la metaciencia, con las que, no obstante, estaría *a su manera* emparentada. Su centro de gravedad ha podido ser buscado, en efecto, unas veces en la historia de la filosofía, dado el carácter histórico de los conceptos y de los contextos categoriales en que éstos normalmente se insertan. Otras veces se ha sugerido la pertenencia de su inclusión en el amplio mar de la hermeneútica y su connatural atención a las tradiciones en las que los conceptos encuentran su hogar y su fuerza o a la reconstrucción, si se prefiere, de la semántica de los conceptos presentes y operantes en el lenguaje de las fuentes. Y, por todo ello, no ha dejado de sugerirse incluso su relevancia para la propia historia social. O, en cualquier caso, para una historia social capaz de asumir como un desafío propio las aspiraciones teóricas de la historia conceptual. A la que no dejan, por cierto, de deberse, a pesar de su relativa juventud —compensada, sin duda, por

su condición de heredera *sui generis* de algunas provincias de las viejas *Geisteswisschaften—,* interrogantes de indudable peso sobre el concepto mismo de historia. Y sus usos y sentidos.

¿Quién podría poner hoy en duda, en efecto, que la historia se escribe de muchas maneras? Aunque una cosa es, ciertamente, reconocer el dato elemental, históricamente propiciado, de la existencia de una pluralidad de escrituras de la historia, y otra considerar, como no ha dejado de hacerse en las últimas décadas en algunos ambientes intelectuales, que el pasado es «un texto impenetrable, ilegible en sí mismo y, sin embargo, infinitamente reescribible», legitimando así la más absoluta indiferencia respecto de los asuntos de indole factual o veritativa. O decretando la imposibilidad, por parte del historiador, de habérselas con otra realidad que la puramente lingüística.

Pero ni el nuevo énfasis en la pluralización de las temporalidades, en la contingencia, en la discontinuidad, en lo excepcional y único, en la subjetividad e incluso en el silencio, ni el retorno de los individuos al relato histórico con sus peripecias vitales, sus memorias particulares y sus conductas más o menos idiosincrásicas desde una especie de elevación —no exenta de rasgos positivos, desde luego— de lo cotidiano a objeto más buscado por la mirada del historiador, justifican ciertas renuncias. Por ejemplo, a una investigación *totalizadora* centrada en las sociedades en su conjunto, esto es, en su naturaleza de fenómenos globales y, a la vez, concretas. O la renuncia, en fin, a cuanto puedan parecer regularidades, regularidades dotadas, de algún tipo, siempre débil e hipotético, de capacidad predictiva, siempre ceñidas y de radio corto y que, en cualquier caso, en modo alguno cabría asimilar a las viejas «leyes de la historia» de las que se reclamaron en otros tiempos tantos hambrientos de certezas. Por lo demás, ¿quién podría negar que la historia es la única disciplina capaz de ofrecer una explicación totalizadora de la existencia? Lo que no deja de aproximarla, sin duda, a la filosofía...

De ahí tal vez la capacidad de interpelación actual, *a pesar de todo,* y de tantos «giros» (lingüístico, narrativo, cultural), de la historia social asumida como «construcción constante de la me-

moria social colectiva[2]» y herramienta, a la vez, para entender el presente. Una interpelación que no deja de apelar al ideal regulativo, en el ámbito historiográfico, de un relato *integrado* capaz de acoger todas las manifestaciones sociales. Un relato tendente, si se prefiere, a construir lejos de los viejos reduccionismos, imágenes globales con materiales económicos, políticos, culturales, artísticos e incluso relativos a la propia vida cotidiana, procurados por los correspondientes —e ineludibles— análisis sectoriales. Un relato que se situaría, en fin, como propuesta más acá —o más allá— del (falso) dilema entre atender *bien* a la estructura, a las clases sociales, a las mentalidades, *bien* a los fenómenos aislados y singulares, al individuo. (Sin olvidar, claro es, que el relato, al que incumbe «configurar el tiempo», pertenece al orden del *método de exposición del historiador.)*

La vieja polémica metacientífica entre partidarios del recurso a la *explicación* teórica en la historia y partidarios de su limitación a la mera *comprensión,* de tan marcado pálpito psicologista, ha reaparecido, en efecto, en los últimos tiempos y, por tanto, en un paisaje mucho más frondoso, como una tensión no siempre elevada a consciencia entre una visión de la historia que sin renunciar al primado de lo teórico en el quehacer historiográfico lo concibe como una guía conceptual o un marco interpretativo general capaz de orientar al historiador en sus investigaciones y los «narrativistas» de diferentes tipos[3], incluidos los que afirman que «las estrategias narrativas que empleamos para dar sentido a nuestro pasado evolucionan independientemente de los protocolos establecidos para recopilar y confirmar los hechos». En cualquier caso, llevado al límite este planteamiento, estaríamos ante un retorno *sui generis* a la ficción y a la preocupación por la retórica en demérito de la exposición tentativamente objetiva de los resultados obtenidos por el historiador. Y ante un retorno también a la antropología

---

[2] R. Villares, «¿Qué historia tendrá la sociedad global?», en *Clío,* febrero, 2002, pág. 20.

[3] Cfr. L. Stone, «The Revival of Narrative: Reflections on a New Old Historu», en *Past and Pressent,* 85, 1979.

cultural (Geertz, Sahlins) como principal ciencia social orientadora del trabajo historiográfico en demérito del viejo primado de la sociología (Durkheim, Weber), de la economía y de la demografía.

* * *

Afirmar que la narración efectúa una síntesis de lo heterogéneo, o que organiza en la unidad temporal de una acción total y completa objetivos, fines y azares, o que crea inteligibilidad, no excluye la exigencia de verdad de una *historia* que resume muchas *historias.* En definitiva, lo que aquí está en juego es, como ya sabía Aristóteles, la imitación (mímesis) creadora de la experiencia temporal mediante el rodeo de un argumento[4].

A diferencia de lo que ocurre con los textos de ficción, el texto histórico presenta —e incluye— unas «marcas de histori-

---

[4] Paul Ricoeur ha sostenido, desde su particular posición hermeneútica, y llevado del reconocimiento básico del carácter temporal de la existencia humana, la tesis de la identidad narrativa entre la historiografía y el relato de ficción, reconociendo a la vez el parentesco profundo que existe entre la exigencia de verdad de ambos modos narrativos. Para Ricoeur el tiempo se convierte, en efecto, en «tiempo humano» en la medida en que es articulado narrativamente, en tanto que el relato, por su parte, sólo adquiere su significado cuando se convierte en «una condición de la existencia temporal». En cualquier caso, si la acción puede ser contada es, para Ricoeur, porque está ya «articulada» en signos, reglas y normas. Desde el supuesto, claro es, de que siempre viene simbólicamente mediada. El relato alcanza, por otra parte, su sentido pleno cuando «es restituido al tiempo del hacer y del padecer». Ricoeur defiende, por otra parte, la posibilidad de articular la aspiración a la objetividad y la legitimidad de la existencia de historias diferentes a propósito de un mismo ámbito material. Es más, considera que el núcleo duro de la objetividad «no es otra cosa que esa doble convicción de que los hechos relatados por historias diferentes pueden enlazarse y que los resultados de estas historias pueden complementarse». Sea como fuere, ambas narraciones, la propia de la historia y la propia de la ficción comparten un rasgo estructural común: la trama (o argumento). Que es la instancia que confiere, al integrarlos en su cuerpo, unidad e inteligibilidad a lo disperso y aparentemente inconexo. (Cfr. P. Ricoeur, *Tiempo y narración,* México, Siglo XXI, 1995-1996, 3 vols.).

cidad». Unas marcas que cumplen en el la función de remitir, más allá del texto o fuera del mismo, si se prefiere, mediante notas a pie de página, aparato crítico, etc. a los datos y documentos con los que ha trabajado el historiador, incluidas esas «fuentes silenciosas» que son los objetos que éste presupone[5]. Y estas marcas constituyen, en definitiva, y precisamente, algo así como un mecanismo de control del texto. El relato histórico no deja atrás, pues, la aspiración, propia, por lo demás, de todo texto significativo, a poseer un determinado valor de verdad. Aunque a conciencia, desde luego, de que la verdad no es un «desvelamiento» súbito y repentino, sino el resultado de una serie de operaciones intelectuales, de un proceso de aproximaciones sucesivas por parte de una comunidad de historiadores, de cuyos resultados nunca cabrá una seguridad *plena*. Lo que no impide que ese proceso vaya ganando en «objetividad» y «espesor» frente a los discutibles resultados de una historia decidida a no aceptar ni la confrontación con las fuentes, en sentido amplio, ni la crítica de la correspondiente comunidad científica.

Convendría no olvidar tampoco que el relato propio de una historia ajena a la «línea única», de la versión dominante en la Europa moderna y su peculiar determinismo tendrá que ser forzosamente *polifónico*. Como *complejos* habrán de ser también los argumentos de las correspondientes narraciones. Algo que queda muy lejos de la reducción de la historia a «algo definible tan sólo en términos textuales, como un campo de operaciones al que tenemos acceso solamente a través de un proceso de transcodificación permanente o de mera invención narrativa».

* * *

Por su parte, la filosofía de la historia hasta casi ayer mismo adjetivada como «sustantiva», ha ido renunciando a proponer —y a proponerse como objeto de su trabajo— sistemas de explicación global del curso histórico, entendido bien en términos

5 K. Pomian, *Sur l'histoire,* París, Gallimard, 1999.

de un curso unitario de «vía única», bien desde una perspectiva cíclica. De ahí que no pocos historiadores y filósofos, conscientes de la imposibilidad de allegar a la historia un fin situado fuera de ella misma, hayan decretado su (presunta) condición de «género muerto». Y, sin embargo, la *historia rerum gestarum* sigue planteando, como ya quedó apuntado, problemas que resultaría muy difícil no caracterizar como *filosóficos,* comenzando por el de su propia autoconsciencia teórica y metodológica, También *políticos,* ciertamente, como en su momento sugirió Hobsbawm, por ejemplo, al hilo de la crucial pregunta por «la función social del pasado[6]». Y baste con aludir, simplemente, a la función de los manuales escolares de historia que comenzaron a difundirse, a lo largo del siglo XIX en la construcción de la autoimagen «oficial» de los grandes estados-nación europeos de la época. De aquélla y en cierto modo también de ésta. Como bien escribió Lavisse a finales de aquel siglo, «a la enseñanza histórica le incumbe el glorioso deber de hacer amar y comprender la patria».

No hará falta insistir una vez más, llegados a este punto de nuestro razonamiento, en la crisis contemporánea de la creencia en un curso histórico único, pautado por una lógica interna llamada a encaminarlo hacia un determinado fin, sea la salvación, el progreso o el reino de la libertad —de la «verdadera historia», como escribió Marx—. Ni en la consiguiente puesta en cuestión de una cultura, de un sentido de nuestro vivir en el tiempo e incluso —o sobre todo— de nuestra percepción del futuro, totalmente desvalorizado hoy en nombre de un presente casi eternizado. O, en cualquier caso, «liberado» tanto de la función estabilizadora que en las sociedades tradicionales correspondía al pasado como de la confianza en el futuro y la consiguiente percepción de la vida como momento preparatorio de algo mejor. Incluso definitivamente mejor.

Tal vez no esté de más, sin embargo, seguir preguntándose por el calado último de este fenómeno, tan ambiguo como

[6] E. J. Hobsbawm, «The social function of the past: some questions», en *Past and Pressent,* 55, 3-17, 1972.

cuantos afectan al hombre, cuanto menos, en lo que afecta a la historia. Porque la renuncia a la idea de un avance continuo de la historia en *un* sentido ha podido llevar también a la propuesta de percibirla como «una sucesión de rupturas, de bifurcaciones en que se puede escoger entre diversos caminos posibles», con la consiguiente revalorización de la noción de «encrucijada[7]». Y si el pasado queda así, y en este preciso sentido, *abierto,* abierto queda también el futuro, con la consiguiente incitación a asumir, más allá de la cultura de la necesidad y del automatismo, de la redención y la promesa, una cultura de la conjetura racional, del método del ensayo y error, de la precisión y del reconocimiento de la complejidad.

Resultaría difícil, por todo ello, poner en duda que la verdad histórica, entendida más como una instancia normativa capaz de alentar un proceso inacabable que como algo ya definitivamente conseguido, no puede ser monopolio de nadie y sí obligación de todos. (También por otras razones. Relativas, por ejemplo, al hecho elemental de que, como bien apuntó Hegel en su día, el «tribunal de la historia» es el único que nos sobrevivirá.) Sea como fuere, no parece que hablar de historicidad sea, en realidad, otra cosa que hablar de la esencial apertura de lo humano.

---

[7] Cfr. J. Fontana, *La historia de los hombres: el siglo XX,* Barcelona, Crítica, 2002.